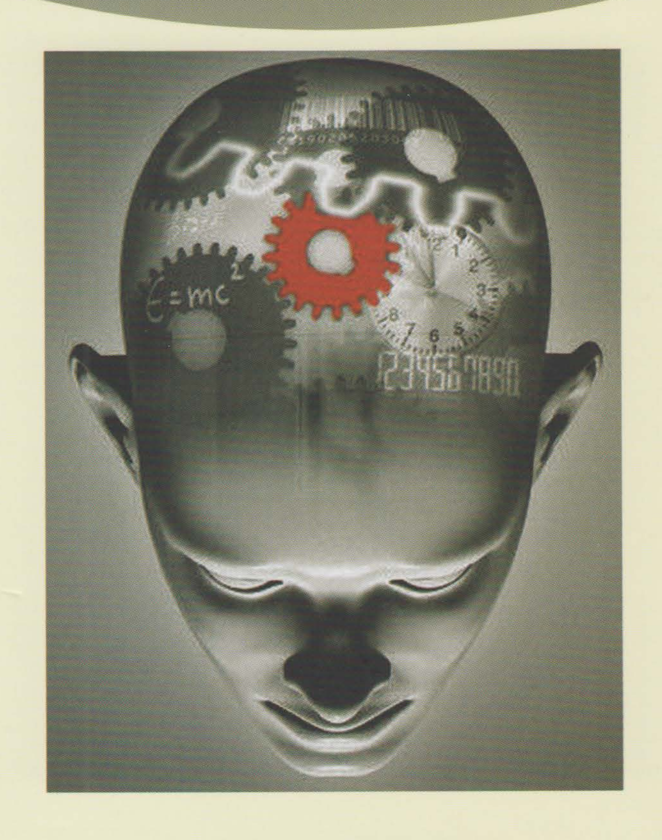
# ولتر ستيس

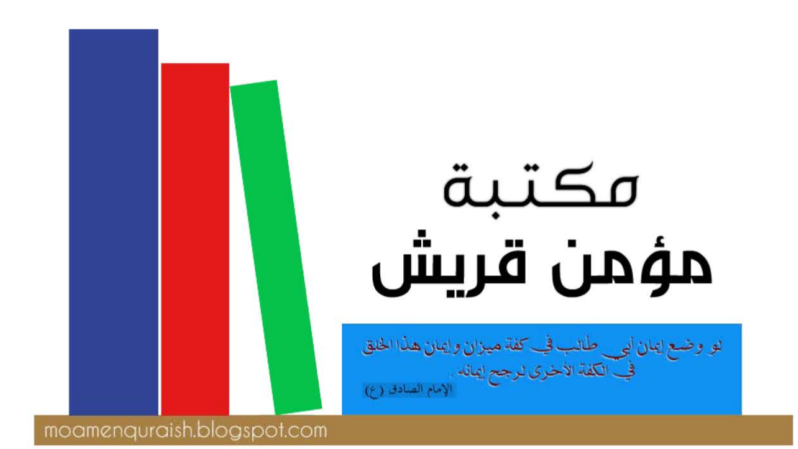
# الدين والعقل الحديث




ترجمة وتعليق وتقديم

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

ولتر ستيس

# الدين والعقل الحديث

الكتاب: الدين والعقل الحديث
المؤلف: ولتر ستيس
المترجم: إمام عبد الفتاح إمام
عدد الصفحات: 384 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-20-7

الطبعة الرابعة: 2014



الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
تونس: هاتف: 0021674407440
بريد إلكتروني: darattanweertunis@gmail.com

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com
موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

ولتر ستيس

# الدين والعقل الحديث

ترجمة وتعليق وتقديم

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام



# مقدمة

## بقلم المترجم

يعالج هذا الكتاب في أحد عشـر فصلاً، مشكلة العلاقة بين الـدين والعقل الحديث. ويجيب عن أسئلة هامة يطرحها كثيرون مثل: ما هـو وضـع الدين في عالمنا المعاصـر: عالم الشك، والحيرة، والقلق، والريبة..؟! هل يمكن أن يبقى الدين بعد التقدم المذهل الـذي حققه العلـم..؟ هـل تبقـى النظـرة الدينية إلى العالم؟ هـل يمكـن القـول بالغرضـية أو الغائيـة، بعـد أن رفضـها العلم؟ ويجيب عن هذه الأسئلة كلها بالإيجاب: نعم سوف يبقى الـدين قـائماً ركناً أساسياً في حياة الإنسان، رغم الانتصارات العلمية الهائلة. وسوف تبقى أفكار دينية لا حصـر لها، رغم شيوع التفكير العلمي بين المثقفين، بل وعامـة الناس. ذلك لأن الخبرة الدينية دفينة مطمورة في أعماق النفس البشـرية.

لكن قبل أن نمضي في تعريـف القـارىء بهـذا الكتـاب علينـا أن نعرفـه بالمؤلف أولاً، فمن هو «ولتر ترنس ستيس Walter T. Stace»؟.

«ستيس» فيلسوف انجليزي المولد أمريكي الجنسية. فقد ولـد في مدينـة لندن في نوفمبر عام 1886، وتوفي في ساحل لاجونا Laguna Beach (وهي مدينة في جنوب غرب كاليفورنا تمتاز بطـول شـواطئها) في 2 أغسـطس عـام 1967. درس في كليـة بـاث Bath، وفيـتس في أدنـبره، ثـم في كليـة ترنتـى

Trinity بدبلن Dublin في ايرلنده حيث حصل على درجة الليسانس في الفلسفة عام 1908. والتحق بعد تخرجه بالخدمة المدنية البريطانية من عام 1910 حتى عام 1932 في سيلان Celyon (الاسم القديم لسريلانكا) وكان البريطانيون قد احتلوا هذه الجزيرة منذ عام 1796 حيث شغل عدة مناصب في سلك القضاء، ثم مساعداً لحاكم الجزية، وعضواً في مجلسها التشريعي. وأخيراً أصبح عمدة مدينة «كولومبو Colombo..» عاصمة سريلانكا وأهم موانىء المحيط الهندي.

غير أن التحاقه بالخدمة المدنية أو بسلك القضاء.. إلخ لم يمنعه من مواصلة اهتمامه بالفلسفة: قراءة وكتابة ومحاضرة، فبعد عشر سنوات من العمل في هذا الميدان البعيد عن تخصصه أصدر كتابه «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» عام 1920[1]. وهو مجموعة من المحاضرات العامة ألقاها «ستيس» خلال الثلاثة أشهر الأولى من عام 1919 على جمهور عريض لم يقتصر على الطلاب، بل كان معظمه ليس له علم مسبق بالثقافة، ومن هنا جاء الكتاب شأنه شأن المحاضرات الأصلية مبسطاً خالياً من أية مصطلحات فلسفية معقدة أو فنية غامضة. فقد شرح المؤلف بعناية كل ما عرض له من مصطلحات، كما بذل جهداً خاصاً في طرح الأفكار الفلسفية بأوضح طريقة ممكنة.

وبعد ذلك بأربع سنوات أصدر كتابه الكلاسيكي المعروف «فلسفة هيجل» عام 1924[2]. وكان غرض ستيس من هذا الكتاب كما يقول في تصديره «أن أضع بين يدي طلاب الفلسفة، شرحاً مكتملاً لمذهب هيجل في

---

(1) ترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ مجاهد عبد المنعم، وأصدرته دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1984.

(2) ترجمناه إلى العربية 1974، وكتب له أستاذنا المرحوم زكي نجيب محمود مقدمة ثم أعيد طبعه عدة مرات كان آخرها طبعة مكتبة مدبولي عام 1996 بوصفه المجلد الثاني من الدراسات الهيجلية.

مجلد واحد، وليس هناك كتاب في لغتنا فيما أعلم، يحقق هذه الغاية» فهو إذن أول كتاب باللغة الانكليزية، يعرض لفلسفة هيجل على نحو متكامل. ولا شك أن «ستيس» تأثر بقوة بالفلسفة الهيجلية وهي مسألة بالغة الوضوح في كل كتاباته. ولعل ذلك يرجع إلى أنه تتلمذ على يد الأستاذ الهيجلي - الذي ترجم الجزء الأخير من «منطق هيجل» عام 1929 - برفسور هـ. س. مكرن H. S. Macran وقد كان أستاذاً ترنتي بدبلن، فكانت محاضراته مصدر إلهام قوي لتلميذه «ولتر ستيس».

وفي هذه الجزيرة اغتنم فيلسوفنا الفرصة لدراسة ديانات الشرق فدرس «الديانة الهندوسية والديانة البوذية» بعمق نافذ مما سيظهر أثره في كتاباته في فلسفة الدين فيما بعد.

وفي عام 1932 غادر إلى الولايات المتحدة - وهو نفس العام الذي أصدر فيه كتابه «نظرية المعرفة والوجود» - حيث عمل هناك أستاذاً للفلسفة بجامعة برنستون من عام 1933 حتى تقاعد عام 1955. كما كان عضواً في الجمعية الفلسفية الأمريكية منذ عام 1949 حتى وفاته. ولقد أصدر «ستيس» في برنستون أولاً كتاب «مفهوم الأخلاق» عام 1937 حيث عرض - القانون الأخلاقي على أنه قانون كلي وإنْ كان مستمداً من التجربة. ثم نشبت الحرب العالمية الثانية وأصدر خلالها كتابين الأول هو «طبيعة العالم» عام 1940 والثاني هو «مصير الإنسان الغربي» عام 1942 - دافع فيه عن الطريقة الديمقراطية في الحياة التي كانت تتهددها في ذلك الوقت إيديولوجيات فاشستية. وبعد عشر سنوات أصدر «ستيس» ثلاثة كتب هامة في عام واحد هي «الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين» عام 1952[1]، ثم «بوابة الصمت» (عام 1952 أيضاً) وأخيراً كتابنا الحالي الذي

---

(1) ترجمه إلى العربية الدكتور زكريا إبراهيم، وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني وأصدرته مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت عام 1967.

نقدمه إلى قراء العربية «الدين.. والعقل الحديث». وسوف نعود إليه بعد قليل. وفي عام 1960 أصدر «ستيس كتابين هما «تعاليم الصوفية»، و «التصوف.. والفلسفة» وكان آخر كتاب صدر له بعد وفاته بعام هو «الإنسان في مواجهة الظلام» عام 1968- وتوفي فيلسوفنا عام 1967 عن عمر يناهز الواحدة والثمانين.

هذا هو المؤلف أما كتابه الحالي «الدين.. والعقل الحديث» فقد قسّمه ثلاثة أجزاء غير متساوية، رسم في الجزء الأول «صورة العالم في العصر الوسيط» في ثلاثة فصول، بينما رسم في الجزء الثاني صورة العالم في العصر الحديث في ستة فصول، وأخيراً تحدث عن «المشكلات الراهنة» في الجزء الثالث في فصلين. وبذلك يضم الكتاب أحد عشر فصلاً.

في بداية الجزء الأول يتساءل ستيس تُرى كيف كان إنسان العصر الوسيط يرى العالم؟ ما هي صورة العالم عند الناس خلال العصور الوسطى؟ يمكن أن نوجز إجابته على النحو التالي:

- كانت الأرض تقف ثابتة في مركز الكون، وتدور الشمس والقمر، وبقية الكواكب حولها متخذة شكل الدوائر.
- خلق الله العالم على نحو ما جاء في سفر التكوين حوالي 4004 ق. م. وقد استنتج الناس هذا التاريخ من جَمْع أعمار أبناء آدم، كما رواها الكتاب المقدس.
- سوف تكون نهاية هذا العالم- أي يوم القيامة- في تاريخ ليس ببعيد عام 4004 بعد الميلاد. وذلك لكي يكون تاريخ العالم متسقاً مع حياة المسيح التي تقع بالضبط في المنتصف أي في مركز الزمان.
- يسير العالم طبقاً لخطة إلهية محكمة. كل شيء في الكون له هدف أو غرض أو غاية: فقد خُلقت الشمس لكي توفر النور للإنسان خلال النهار، بينما يزوده القمر بالضوء ليلاً. فلا شيء بغير معنى: إن قوس قزح يظهر ليذكر

الإنسان بوعد الله ألا يقوم مرة أخرى أبداً بتدمير الجنس البشري عن طريق الطوفان كما فعل في عهد نوح، فهو رمز لوعد الله أو هو علامة الميثاق كما قال الله لنوح. جاء في سفر التكوين:

«وضعتُ قوسي في السحاب. فتكون علامة ميثاق بيني وبين الأرض، فيكون بيني وبينكم، وبين كل نفس حية في كل جسد. فلا تكون أيضاً المياه طوفاناً ليهلك كل ذي جسد. وقال الله لنوح هذه علامة الميثاق الذي أنا أقمته بيني وبين كل ذي جسد على الأرض..» (سفر التكوين: الإصحاح التاسع: 13- 17).

من أضأل الأشياء إلى أعظمها يتضمن هدفاً وغاية: فالنباتات والحيوانات موجودة، لنفع الناس ولما تقدمه من طعام، والأنهار لتروي ظمأهم، وإنْ كانت هناك أشياء: كالحشرات، والناموس، والثعابين، والقاذورات.. لا يستطيع المرء أن يفسر الغاية من خلقها، فقد قيل مع ذلك إنه ربما كانت لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية. وفي النهاية لا يمكن لعقل الإنسان البسيط أن يتوقع الكشف عن جميع أسرار الخطة الإلهية. ومع ذلك فإن عليه أن يثق كل الثقة في صحة المبدأ الذي يقول أن لكل شيء غرضاً.

ثم يتوقف المؤلف ليشرح لنا معنى غرضية الله في العالم، ويعرض في البداية تصور الناس في العصور الوسطى للوجود الإلهي، فيرى أنهم آمنوا بأن الله عقل واعٍ أو روح، له أفكار وتصورات، وربما انفعالات وعواطف أيضاً كانت ليستْ مادية ما دام الله روحاً خالصاً ليس له جسد مادي، فهي إذن تقال بطريقة رمزية أو مجازية.

ولقد خلق الله العالم في لحظة ما في الماضي، وكلمة خَلَقَ تعني صَنَعَ تماماً كما يصنع البشر المنازل والآلت والأثاث.. إلخ. والفارق الوحيد هو أن الله خلق العالم من العدم. في حين أن الناس تصنع ما تصنع من مواد موجودة سلفاً. وتعبر نصوص سفر التكوين بدقة عن الخلق من العدم فقد جاء في

السفر الأول: «وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء.. إلخ (تك الإصحاح الأول: 3- 9).

وعندما خلق الله العالم جعل لكل شيء غرضاً أو غاية كما قلنا، ومن هنا سيطر التفسير الغائي للظواهر- الذي يفسرها من منظور الغرضية- على إنسان العصر الوسيط- وهو يعارض في العادة التفسير العلمي أي التفسير الآلي أو الميكانيكي الذي يفسر الأشياء بتحديد أسبابها لا أغراضها. ويمكن القول بأن التفسير العلمي أو الآلي هو نفسه تفسير الظواهر عن طريق القوانين الطبيعية، لأن التفسير بالقوانين يعني التفسير بالأسباب. ويضرب المؤلف مثلاً بسيطاً هو رجل يتسلق جبلاً ويتساءل لماذا يتسلقه؟ وهنا تكون لدينا إجابتان مختلفتان الأولى إنه يتسلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر الطبيعي من فوق قمته... وهذا هو التفسير الغائي لهذه الظاهرة لأنه يتحدث عن الغاية التي يسعى إليها الرجل من تسلقه للجبل.

أما الإجابة الثانية فتكون بعرض سلسلة من الأسباب والنتائج التي تنتهي بحركة أرجل هذا الرجل: فالطعام الذي تناوله تسبب في إحداث طاقة إختزنها الجهاز العصبي، ثم تسبب مثير خارجي في إطلاق هذه الطاقة، فتقلّصت عضلاته ثم ارتخت وتقلصت حتى دفعت، في النهاية جسده إلى أعلى الجبل. وهذا هو التفسير الآلي أو الميكانيكي، وهو تفسير يدفع الحدث من الخلف، أما التفسير الغائي فإنه يجره من الأمام. ولقد ذهب مفكرون إلى أن هذين التفسيرين متعارضان، وأن الواحد منهما يطرد الآخر. وهو رأي يعارضه المؤلف ويسعى، طوال الكتاب، إلى التوفيق بين التفسير الآلي والغائي على أنهما لا يتعارضان بالضرورة.

ويعتقد ستيس أن التمييز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الفكر البشري، فأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط، والعقل في العصر الحديث هو أن الأول سيطر عليه الدين- الذي ارتبط بالغائية- بينما سيطر العلم الذي ارتبط بالآلية

على العقل الثاني.

وينبهنا المؤلف إلى أن تصور العالم الذي تحكمه الغرضية أو الغائية لم يكن تصوراً ابتدعته المسيحية، فهو موجود في العهد القديم، بل يمكن رده إلى مصادر وثنية فهو موجود عند فلاسفة الإغريق القدماء: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

وهناك فكرة أخرى ترتبط بالصورة الدينية الغائية عن العالم- التي سيطرت على عقل الإنسان في العصر الوسيط وهي القول بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً وهي فكرة- رغم غموضها بالغة الأهمية في التاريخ العقلي والروحي للجنس البشري. وهي تعني الأخذ بوجهة النظر التي تقول إنّ القيم الأخلاقية موضوعية وليست ذاتية كما يقول فيلسوف مثل توماس هوبز عندما ذهب إلى أن الخير هو ما يسرّ الإنسان، والشر هو ما يحزنه. وهي نظرة لا تتفق بتاتاً مع فكر العصر الوسيط، حتى في صورتها التي تطورت بعد ذلك إلى ما يسمى بالمذهب النسبي.

إن القول بموضوعية الأخلاق، يعني النظر إلى القيم الأخلاقية على أنها لا تعتمد على رغبات البشر ومشاعرهم. بل تعتمد على شيء خارج الذهن البشري. وأبسط أنواع الموضوعية هي القول بأن الخير والشر يعتمدان على إرادة الله. ويقدم ستيس ثلاثة اعتراضات قوية ضد النزعة الذاتية في ميدان الأخلاق والجمال معاً هي:

1- لو كانت قيمة الشيء ذاتية، لكان معنى ذلك أن الحكم بأن شيئاً ما له قيمة أو لا مسألة ترجع إلى الذوق لا أكثر ولا أقل.
2- تتضمن الذاتية القول بأن أي حكم قيمي لا هو صادق ولا كاذب.
3- لو سلّمنا بصحة النزعة الذاتية لاستحال القيام بأية مناقشة عقلية بصدد الموضوعات الأخلاقية والجمالية.

وينتهي المؤلف إلى أن موضوعات مثل استهجان الرق، وكراهية قتل

الأطفال، أو وأد البنات أحياء... إلخ لا هي مسألة ذوق فردي، ولا هي تتوقف على رأي الجماعة. وينتهي إلى أن القيم الأخلاقية لا بد أن تكون موضوعية ترتبط بالغرضية الكونية التي يفترض فيها الاستقلال عن أفكار البشر ورغباتهم- وإذا كان اللاهوت الديني قد ذهب إلى أنها تمثل إرادة الله، فقد طوّر المثاليون الألمان الفكرة في بداية القرن التاسع عشر إلى تصور المطلق، وهو العقل الكلي الشامل مصدر القيم الروحية جميعاً لا سيما ثلاثية القيم: الحق، والخير، والجمال. والقول بأن العالم نظام أخلاقي- أي إن القيم الاخلاقية موضوعية- ليس متضمناً فحسب في فكر العصر الوسيط، وإنما هو نظرة يعتنقها كل إنسان متدين، عن وعي أو غير وعي، في أي مكان وأي زمان لأنها جزء جوهري وأساسي من الموقف الديني. فالبسطاء من الناس يؤمنون بأن الخير لا بد أن ينتصر في النهاية وأن للحقيقة قوة داخلية تمكنها من الفوز على الباطل.. إلخ ويستند مثل هذا الاعتقاد على شعور غامض بأن العالم نظام أخلاقي. وليس القول بغرضية العالم، أو أن العالم نظام أخلاقي أفكار ابتدعتها الديانة المسيحية، بل إن المؤلف يرى أنه يمكن أن نتعقب جذورها في الديانتين الهندوسية والبوذية لا سيما في مفهوم الكرما[1]..

ينتقل المؤلف في الجزء الثاني من كتابه- وعلى مدى ستة فصول- لرسم صورة العالم في العصر الحديث فيتحدث في الفصل الأول عن نشأة العلم الحديث، ويرى أن الشائع بين الناس أن الصراع بين العلم والدين كان بسبب مكتشفات معينة للعلم تعارض معتقدات معينة للدين- ويرى أن ذلك تفسير سطحي، لأن العداء الحقيقي كان أكثر عمقاً. ذلك لأن

(1) راجع هذا المفهوم، وكذلك فكرة عامة عن الديانتين الهندوسية والبوذية في معجم ديانات وأساطير العالم في ثلاثة مجلدات تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام، الناشر مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 96/ 1997.

الافتراضات التي تتضمنها النظرة العلمية اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية عن العالم- أي نظرة دينية وليس المسيحية فحسب: فمثلاً جزء من النظرة الدينية النظر إلى العالم على أنه نظام أخلاقي، ولم يكن إنكار ذلك اكتشافاً لأي علم معين، ولا هو مشكلة علمية على الإطلاق، بل مشكلة فلسفية.

ثم يتحدث المؤلف في شيء من التفصيل عن التغيرات العنيفة التي أحدثها مؤسسو العلم في القرن السابع عشر في مناخ الفكر الوسيط: كوبرنيكس (1473- 1543)، وتيكوبراهي (1546- 1601)، وكبلر (1571- 1630) وما اكتشفوه من قوانين لحركة الكواكب، وانتقال الإنسان من النظرة الجيوسنترية التي تقول بمركزية الأرض إلى النظرية الهليوسنترية (التي تقول انّ الشمس هي مركز المجموعة الشمسية التي تدور حولها) ثم جاليلو (1564- 1642) واكتشافه العظيم لأول قانون للحركة وابتكاره لأول تليسكوب فلكي.. إلخ ثم كيف بلغت هذه الجهود كلها ذروتها عن طريق «عبقرية» «نيوتن» (1642- 1727) التي أتمت تشييد أساس العلم الحديث. غير أن نيوتن كان مسيحياً ورعاً، ولا بد أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه اعتقد أن ما قام به طوال حياته سوف يقوّض أركان الإيمان الديني.

فهذا الكون المنظم تنظيماً هائلاً يحتاج في رأيه إلى علّة، وهي لا يمكن ان تكون عمياء أو عفوية بل لا بد أن تكون عقلاً في غاية البراعة في الميكانيكا والهندسية ومثل هذا العقل المسيطر سيطرة شاملة لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الله.

ويرى المؤلف أن ما يقوله نيوتن ليس سوى نسخة باهتة مما يسميه الفلاسفة برهان النظام على وجود الله. وهو يعتمد على أن الطبيعة تكشف عن نماذج من التوافق بين الوسائل والغايات. ويعتقد ستيس أن هذا البرهان، أو أي برهان آخر مستمد من ظواهر الطبيعة- ليست له أدنى قيمة في البرهنة

على وجود أو عدم وجود الله. وباختصار العلم محايد بالنسبة للدين أو لا علاقة له بالدين. وتلك إحدى النتائج الهامة التي يعرض لها الفصل الخامس في شيء من التفصيل.

أما الفصل السادس فيخصصه المؤلف لدراسة أثر النتائج التي نبعت من الثورة العلمية في القرن السابع عشر على ميدان الأخلاق. ويقول إن أول شيء ينبغي علينا أن نلاحظه هو أنه لا توجد رابطة منطقية على الإطلاق بين مكتشفات العلم وأي مشكلة أخلاقية: أتكون واجباتنا أكثر صدقاً وأمانة وأشد إخلاصاً وعدالة- لو أخذنا بقانون الحركة عند جاليلو بدلاً من قانون الحركة عند أرسطو؟ ومع ذلك فعلى الرغم من أنه لا توجد رابطة منطقية، فقد كان أثر المفاهيم العلمية الجديدة سيئاً لأنها هدمت الإيمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. ولقد كان العقل الحديث، منذ نشأة العلم، على استعداد أكثر فأكثر للسير في هذا الاتجاه.

ويعتقد المؤلف أن السبب هو أن مفهوم القيمة يرتبط بمفهوم الغرض أو الغاية: فما له قيمة لا بد أن تكون له قيمة لغرض ما. فإذا اعتقد الناس في غرضية العالم فإن ما هو خير أخلاقياً (أو قيمة أخلاقية) فإنه يرتبط بذلك الغرض- فإذا انهارت غرضية العالم انهار معها القول بأن العالم نظام أخلاقي. ولقد تسبب علم الطبيعة عند نيوتن بالفعل في فقدان الناس للإيمان الحقيقي بالغرض من ظواهر الطبيعة، ومن ثم في موضوعية الأخلاق أو القول بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً وهكذا ارتبطت القيم بأغراض البشر وذلك هو المذهب الذاتي أو ذاتية الأخلاق التي ترتبط بالنسبية أيضاً.

وفي الفصل السابع يناقش المؤلف أثر النتائج التي توصلت إليها ثورة العلم في القرن السابع عشر على ميدان الفلسفة، فيرى أن الحقبة من العصر الحديث حتى الفكر المعاصر تقاسمتها فئتان من المذاهب الفلسفية الفئة الأولى: فلسفات عبّرت عن النظرة العلمية إلى العالم منها: فلسفة ديكارت، وهوبز، وهيوم، وكونت، وفاينجر وفلسفة الوضعيين المناطقة من أمثال

شليك وآير وكارنب... إلخ- والفئة الثانية فلسفات عبّرت عن احتجاجات وردود أفعال لصالح النظرة الدينية إلى العالم منها فلسفة ديكارت، وفلسفة باركلي، وكانط، وهيجل، والمثاليين بعد كانط، والرومانية، والمثالية المطلقة في انجلترا وأمريكا عند فلاسفة مثل: برادلي، وبوزانكت، ورويس.. إلخ. ويعترف المؤلف بأن التصنيف ليس دقيقاً وإنما هو يمثل تخطيطاً عاما لسهولة الفهم فحسب، فديكارت مثلاً يمكن أن يوضع في الفئتين معاً لأن فلسفته جمعت بين النظرة العلمية والدينية، وربما أمكن أن نقول الشيء نفسه عن فلسفة كانط الشاملة. وما دمنا مع تخطيطات وتيارات عامة، فلا بد لنا أن نتوقع وجود استثناءات وحالات يصعب تصنيفها.

ويناقش المؤلف في الفصلين المتبقيين من الجزء الثاني: المذهب الطبيعي في الفصل الثامن، وبعض الاحتجاجات وردود الأفعال في الفصل التاسع. أما الأول فيعرض فيه لتيار المذهب الطبيعي الذي يؤكد النظرة العلمية إلى ظواهر الطبيعة ويبدأ من ديكارت وتأييده للآلية الطبيعية في جميع الظواهر باستثناء النفس والله. ثم توماس هوبز الذي كان أول من ترجم العلم الوليد في القرن السابع عشر إلى ميدان الفلسفة، فهو الذي عمم ما وصل إليه جاليلو وهارفي وغيرهما من العلماء- من مكتشفات علمية، وكان أول نتيجة وصل إليها هي الإيمان بالمذهب المادي. ثم جاء ديفيد هيوم الذي كان المؤسس العظيم لوجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة، ولهذا كان أباً لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن، فهو الجد الأول للوضعية المنطقية المعاصرة التي مدّت نطاق المذهب الطبيعي وطبقته في ميدان القيم فكان أثرها مدمراً على الأخلاق عندما اعتبرت العبارات الأخلاقية مجرد حالات انفعالية لا معنى لها.

ويعرض المؤلف في الفصل التاسع لبعض الاحتجاجات التي ظهرت ضد المذهب الطبيعي فيقف طويلاً عند الأسقف باركلي في القرن الثامن عشر (1685- 1753) الذي راح يدافع عن شكل خاص من أشكال

المثالية يعتقد أن العالم يتألف من عقول وأفكار لهذه العقول ولا شيء غير ذلك.

غير أن فلسفة باركلي معها كانت قيمتها الذاتية، لم تستطع أن توقف مدّ المذهب الطبيعي، فكان لا بد من ظهور فيلسوف عظيم مثل كانط يصد هجمات هذا المذهب المتلاحقة التي قادها أكبر أنصاره: ديفيد هيوم. غير أن كانط لم يكن فيلسوفاً منعزلاً مثل باركلي، بل فيلسوفاً أثر في مجرى الفكر البشري كله، فكان معظم الفلاسفة المحترفين في أوروبا الغربية، وانجلترا، وأمريكا- على مدى مائة سنة بعد وفاته، من تلاميذه. كما أنه أدى، بطريق غير مباشر، إلى ظهور المذهب الرومانسي وربما كان أهم ما خلفه كانط القول بوجود عالمين: عالم الزمان والمكان، وهو عالم الظواهر الطبيعية التي يدرسها العلم ويكشف عن قوانينها. ثم عالم اللازمان، عالم الأزل الذي لا يستطيع العلم، ولا العقل البشري الذي يصل إليه. وإنما تدركه الروح عن طريق الحدس والشعور، والنظرة الصوفية.

ويضرب المؤلف الكثير من الأمثلة التي توضح هذا العالم بقصائد من الشعر الرومانسي، والعبارات الصوفية، والتعبيرات الدينية المختلفة. ثم يتوقف في الفصل العاشر وعنوانه الحقيقة الدينية ليناقش النظرة الدينية إلى العالم، وموقفنا من الدين بصفة عامة في عصر سيطرت فيه النظرة العلمية، وساد المذهب الطبيعي. ليرى أن جوهر الدين ليس الأخلاق بل التصوف، وأن طريق القديسين هو طريق الصوفية. ويرى أن النظرة الدينية- أو الصوفية- هي التي تجمع ولا تفرق فترى الكل في واحد، والواحد في الكل على حد تعبير مايستر ايكهارت المتصوف الكاثوليكي في القرن الثالث عشر. حيث تجاوز الروح في التجربة الصوفية حدود الزمان والمكان، والكثرة، والتضاد، والتقابل، ومن هنا كانت تجربة بالأزلي، والخالد، واللامتناهي الذي لا يحدّه ولا يحيط به شيء. وهكذا تصل الروح إلى الموجود الأعلى، أي إلى الله.

وفي الفصل الأخير يناقش المؤلف مشكلة الأخلاق ويبدأ بمشكلة

قديمة لكنها متجددة هي حرية الإرادة التي هي الأساس الـذي ترتكـز عليـه الأخلاق. فما لم تكن للإنسان حرية الاختيار فيما يفعل فلن يكون هناك معنـى للأوامر الأخلاقية، وإذا كان الإنسان يسلك باستمرار سلوكاً جبرياً، فكيـف يمكن أن يكون مسؤولاً أخلاقياً عن أفعاله..؟ وليس مـن الإنصـاف معاقبـة إنسان على فعل لم يكن في استطاعته أن يمتنع عنه..

ويرفض المؤلف في نهاية الفصل النظرة الذاتيـة والنسـبية إلى الأخـلاق، نظرة المذهب الطبيعي التي تقيم الأخلاق عـلى أسـاس المشـاعر والأغـراض البشـرية، ويرى ستيس أن الأوامر الأخلاقية كلية وعامة للناس جميعاً، وهـو يجعل من التصوف أساساً للحياة الأخلاقيـة، عـلى نحـو مـا جعلـه مـن قبـل جوهر الدين.

والواقع أن الكتاب كله، بل فلسفة ستيس بأسرها- محاولة للتوفيق بـين المذهب الطبيعي الذي يعبّر عن النظرة العلميـة إلى الكـون، والمـذهب المثـالي الذي يعبّر عن الحياة الروحية والدينيـة للإنسـان. وهـو يـرى أنـه لـيس ثمـة تعارض أن يعيش الإنسان في عالمين مختلفين عـالم الزمـان (الظـواهر الحسـية التي يدرسها العلم) وعالم الأزل، عالم الروح والخالد واللامتناهي- وهـو مـا ينبغي أن يفعله الإنسان الحديث.

أرجو أن أكون، بنقل هذا الكتاب القـيّم إلى اللغـة العربيـة قـد مهّـدت طريقاً هاماً أمام شبابنا الحائر بحيث يؤمن بالدين (عالم الأزل) والعلـم (عـالم الزمان) دون أن يخلط بينهما أو يظن أن هناك تناقضاً يحتم عليه الاخذ بأحدهما دون الآخر.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد.

**إمام عبد الفتاح إمام**

# «تصدير بقلم المؤلف»

تناقش الفصول التي تقع في منتصف هذا الكتاب: كيف يمكـن تعقـب معظم الخصائص المهمة للعقـل الحـديث- مـع مشـكلاته ومحيراتـه الدينيـة، والأخلاقية، والفلسفية- وردها إلى الثورة العلمية في القـرن السـابع عشـر. وعلى الرغم من توجه الكتاب على هذا النحو، توجهاً تاريخياً فإنه لـيس كتابـاً في التاريخ، حتى ولا في التاريخ العقلي، عـلى نحـو مـا يفهـم المؤرخـون هـذا المصطلح. فقد كان من الضروري لكي نفهم هذه المشكلات، أن نعرف كيف نشأت غير أن الكتاب يشدد بصـفة مسـتمرة عـلى الارتباطـات المنطقيـة بـين الأفكار أو على انعدام هذه الارتباطات المنطقية، وعلى المشكلات نفسها بـدلاً من تاريخها. أما الفصول الأولى من الكتاب فقد كان الهدف منهـا إرشـادنا إلى الفصول الوسطى، ومنها إلى الفصلين الأخيرين حيـث قمنـا بمحاولـة إلقـاء الضوء، بقدر ما استطاع الكاتب، على حلول هذه المشـكلات التـي تصـل إلى حد الافتتان بها.

وأنا مدين ببعض الوقائع التي رويتها في الفصـول الأولى إلى كتـاب ج. هـ. راندول «تشكيل العقل الحديث». أما ديني الأكبر فقد كان لكتـاب أ. ن. وايتهد «العلم والعالم الحديث» وهو دين واضح لكل من قـرأ هـذا الكتـاب. ولا بد أن أتوجه بالشكر أيضاً إلى بروفسور أ. ج. شنستون، بقسم الفيزيـاء في

جامعة برنستون الذي تفضل مشكوراً بقـراءة الفصـل الخـاص بنشـأة العلـم الحديث، وساعدني في تصـحيحه، وكـذلك مسـتر جـورج سـتفنز في شركـة ليبنكوت الذي قدّم انتقادات مفيدة لمسودة مخطوطة الكتاب ككـل. كـما قـدّم بصفة خاصة اقتراحات قيّمة بخصـوص ترتيـب الأفكـار والتعبـير عنهـا في الفصول الأخيرة.

**و. ت. ستيس**

**جامعة برنستون**

# الجزء الأول

# صورة العالم في العصر الوسيط

# الفصل الأول
# صورة العالم في العصر الحديث

تميل أفعال الناس وأفكارهم إلى أن يحكمها- أو يؤثر فيها على الأقل- مجموعة من الأفكار العامة عن طبيعة العالم ومكان الإنسان فيه. ويمكن أن نطلق على الأفكار العامة من هذا القبيل اسم «صورة العالم» أو وجهة نظر الإنسان عن العالم. وتكون صورة العالم هذه عند العلماء والباحثين والفلاسفة متناسقة إلى حد ما، وإن كانت تعمل عند الغالبية العظمى من الناس بطريقة خفية بوصفها الخلفية المعتمة لأذهانهم، لأنهم لا يلاحظونها بأنفسهم بل يسلّمون بها تسليماً. ويكون، في العادة، لحقبة معينة في ثقافة معينة مثل هذه المجموعة من الأفكار الخاصة بها حيث تتغلغل في ثقافة ذلك العصر ككل. وتتغير مجموعات الأفكار العامة خلال مجرى التاريخ بتأثير ظهور تجارب جديدة وخبرات جديدة للجنس البشري.

ومثل هذه التغيرات تكون بطيئة، عادةً، لكن في القرن السابع عشر من الحقبة المسيحية حدثت سلسلة أحداث تسببت في إحداث تغير ثوري وجذري في صورة العالم عند الرجل الأوروبي. فقد كان ذلك العصر هو الذي شهد ميلاد العلم الحديث. فهو القرن الذي ظهرت فيه الأعمال الرئيسية لـ «كبلر»، و «جاليليو»، «نيوتن». ولقد كان للعلم جذوره في الماضي بالطبع. فالثورات سواء أكانت سياسية أم عقلية لا تحدث أبداً على هذا النحو

الفجائي، على نحو ما يبدو للنظرة العجلى. غير اننا سوف نهتم في هذا الكتاب بنتائج الثورة العلمية في القرن السابع عشر- لا بأسبابها التي يمكن في هذه الحالة أن نتركها بغير دراسة أو فحص. ومن هنا فإنه يمكن للقارىء أن يتجاهل أي إسراف في التبسيط ينطوي عليه حديثنا عن نشأة العلم «الفجائية» وعلى الرغم من أن مسار التاريخ هو مجرى غير منقطع من الأحداث يعرض اتصالاً وتغيراً بطيئاً، فقد كانت هناك فترات ازدادت فيها سرعة التغير. ومن هنا فإننا نستطيع أن نتحدث- بغير تشويه أكثر مما ينبغي- عن العقل الحديث على أنه شيء يتميز تميزاً واضحاً عن عقل العصر الوسيط. ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد أننا هنا نعتقد أنه طرأ على عقل العصر الوسيط نفسه تغيرات هائلة خلال القرون المختلفة، فما كان عليه الفكر في القرن الثالث عشر ليس هو بالضبط ما كان عليه الفكر في القرن العاشر. لكن لا يزال في استطاعتنا أن نقول إن «صورة العالم» عند رجل العصر الوسيط قد سيطر عليها الدين، في حين أن «صورة العالم» عند رجل العصر الحديث قد سيطر عليها العلم.

ولكن ذلك لا يعني بالطبع أنه لم يكن هناك خلال العصور الوسطى ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم. ولا أن نقول إنه ليس ثمة دين في عصرنا. ويمكن أن نبدأ نقاشنا بهذا التقابل الواسع الذي يتجاهل في الوقت الحاضر التحفظات التفصيلية.

وربما كان علينا أن نذكر القارىء منذ البداية ببعض الوقائع المعروفة جيداً. فقد كان للنظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) طوال العصور الوسطى سيطرة لا تناقش. فالأرض تقف بلا حركة في مركز الكون، وتدور الشمس، والقمر، والكواكب والنجوم حولها متخذة شكل الدوائر. ولم تكن الفكرة التي تقول أن الأرض هي كوكب متحرك، في العالم اليوناني القديم، أكثر من مجرد افتراض. فقد ذهب الفلاسفة الفيثاغوريون في القرن السادس قبل الميلاد إلى أن الأرض، ومعها بقية الأجرام السماوية الأخرى، تدور

«حول نار مركزية» تختبيء عنا باستمرار لأنها تقع على الجانب الآخر من الأرض. ومن ثم فلم تكن النار المركزية هي الشمس. ولقد ذهب عالم الفلك اليوناني أرستارخوس Aristarchus، في تاريخ لاحق، وعلى نحو قاطع إلى القول بنظرية هليوسنترية (مركزية الشمس). لكن هذه الأفكار تم تجاهلها ونسيانها في العصور الوسطى بتأثير أرسطو أساساً، الذي دافع عن النظرية الجيوسنترية (النظرية التي تقول بمركزية الأرض) ولا أحد- لا أحد ممن لهم شأن أو أهمية- منذ ظهور المسيحية حتى عصر كوبر نيكس ساوره الشك في أن الشمس والنجوم تدور حول الأرض الساكنة.

العالم خلقه الله على نحو ما ذكرت الإصحاحات الأولى من سفر التكوين، وتاريخ الخلق غير مؤكد. وإنْ كان التاريخ الأكثر شيوعاً هو عام 4004 ق. م. وقد استنتجه الناس من جمع أعمار أبناء آدم كما رواها الكتاب المقدس. وإنْ ظهرت بعض التواريخ الاخرى لعملية خلق العالم، إذ يعتقد دانتي Dante أن الخلق تمَّ عام 5200 ق.م. وعلى أية حال فقد كان عمر الكون بضعة آلاف من السنين.

وفي تاريخ ليس ببعيد في المستقبل- في يوم الدينونة- سوف تكون نهاية هذا العالم المادي، وقد يحدث ذلك عام 4004 للميلاد، وذلك لكي يكون تاريخ العالم متسقاً مع حياة المسيح التي تقع بالضبط في المنتصف أو في مركز الزمان. وإنْ كان التاريخ الذي حدده «دانتي» مختلفاً أيضاً. فهو يعتقد أنّ نهاية العالم لا بد أن تكون عام 1800 للميلاد. وعلى أية حال فإن تاريخ الكون كله منذ بدايته حتى نهايته لا يتجاوز بضعة آلاف من السنين.

وهذا التاريخ كله من بداية الخلق إلى يوم الدينونة سوف يشكل عند القديس «أوغسطين» ضرباً من الدراما الدينية يمكن أن نميز فيها ثلاث أزمات كبرى.

الأولى: سقوط آدم، فبعد أن أكل الإنسان من الثمرة المحرمة سقط في

الخطيئة ولُعن. وتقتضي عدالة الله التكفير عن خطايا الإنسان. إذ بدون مثل هذا التكفير فإن البشر جميعاً سوف يدانون في الأعراف Limbo[1] أو العذاب الأبدي.

الثانية: ثم تأتي الأزمة الثانية عندما تجسد ابن الله في يسوع الذي مات على الصليب، الأمر الذي يقتضي التكفير.

الثالثة: الأزمة الثالثة والأخيرة، شجب دراما العالم وذلك هو يوم الدينونة. في اليوم الذي سيكون فيه الأشرار على حد تعبير سانتيانا «ينظرون برعب إلى الرب آتين من سحب السماء، وتنفخ الملائكة في نفيرها المنذر، فيستيقظ الموتى جميعاً من قبورهم ويتم الحكم على كل إنسان بغير شفاعة. وفي الوقت الذي يكون فيه الصالحون ينعمون بغبطة أبدية مع الرب إلههم، فإن الأشرار سوف يصلون سعيراً مقيماً مع الشيطان الذي اتبعوه»[2].

ودراما العالم تحكمها أهداف في ذهن الله، فكل شيء مما يحدث يتناسب بطريقة ما مع الخطة الإلهية. ولماذا خلق العالم أصلاً؟ يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال محيرة للغاية طالما أن الله يوجد بذاته منذ الأزل بغير حاجة إلى وجود العالم. وذلك، بالطبع، يتجاوز الفهم البشري، لكن ربما كان الخلق، بطريقة ما، من أجل تمجيد الرب. أو ربما أن الإنسان والعالم الذي يعيش فيه قد وجدا كموضوعات للحب الإلهي أو ربما فاض الوجود الإلهي الزاخر بطريقة صنع منها العالم.

ولا بد للوجود وتاريخ الكون كله من هدف أو غرض. بل لا بد لكل

---

(1) موطن الأرواح التي حرمت من دخول الجنة لغير ذنب اقترفته كأرواح الأطفال مثلاً (المترجم).

(2) «فلسفة سانتيانا» مختارات- نشرة -------- ادمان- نيويورك 1936 ص 177 (المؤلف).

ما يوجد في الكون، وكل حادثة تقع فيه، من هدف أو غرض. ولا بد لمثل هذا الغرض أن يتلاءم مع الخطة العظيمة والتخطيط العام للكل. وفي استطاعة المرء إلى حد ما، أن يرى أغراض الأشياء أو أهدافها، فمن الواضح أنّ الشمس موجودة لكي تعطي للإنسان النور خلال النهار، بينما يزوده القمر بالضوء ليلاً. والنباتات والحيوانات موجودة لتقدم للإنسان الطعام، والأنهار لتروي ظمأه. وقوس قزح، كما يقول لنا الكتاب المقدس بوضوح، قد وضع في السماء عندما تمطر ليذكر الإنسان بوعد الله ألا يقوم مرة ثانية أبداً بتدمير الجنس البشري عن طريق الطوفان كما فعل في عهد نوح. أما الحشرات، والناموس، والثعابين، والقاذورات فلا يستطيع المرء أن يقول لمَ خُلقت رغم أنه قد تكون لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية. ولا يمكن لعقل الإنسان البسيط بالطبع أن يتوقع الكشف عن جميع أسرار الخطة الإلهية. على حين أنه في حالات قليلة- مثل حالة وجود الشمس والقمر والحيوانات التي تزوده بالطعام- تكون الأغراض واضحة. وفي حالات أخرى مثل حالة قوس قزح فإن الأغراض تنكشف لأنها في معظمها موضوعات للإيمان. لكن المرء يمكنه أن يكون على يقين من المبدأ العام الذي يقول أن لكل شيء غرضاً.

# الفصل الثاني

# الله وغرضية العالم

كانت صورة العالم في العصر الوسيط خليطاً من الأفكار العلمية والفلسفية فالنظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) مثلاً علمية الطابع، طالما أنها تنتمي إلى علم الفلك. لكن إذا ما ترك المرء جانباً المفاهيم العلمية، وجد ثلاث أفكار فلسفية رئيسية هي الله، وغرضية العالم، والنظام الأخلاقي للعالم. وسوف أدرس في الفصلين القادمين هذه المفاهيم. وليس هدفنا التاريخ فسوف نذكر عن هذه الأفكار ما يجاوز التاريخ عندما نتحدث عنها في الفصول القادمة، لكي نناقش ما طرأ عليها نتيجة للثورة العلمية في القرن السابع عشر. وسوف أركز حديثي في الوقت الحاضر على معناها ومضامينها الفلسفية. وإذا ما شرعنا بأية طريقة في محاولة حل المشكلات التي يعاني منها عصرنا فإن أول شيء جوهري ينبغي أن نقوم به هو أن نحدد معاني المفاهيم، بدقة بقدر المستطاع، التي ورثتها ثقافتنا والتي هبطت إلينا من تراث الماضي ووضعت لنا المشكلات.

الفكرة الأولى هي فكرة الله. والشيء الهام بالنسبة لنا أن نفهم ماذا تعني هذه الكلمة التي ورثناها من عصور موغلة في القدم، في أذهان الناس. وبعبارة أخرى نريد أن نعرف ما هو نوع الوجود الإلهي الذي نؤمن به. والنقطة الأساسية التي ينبغي علينا أن نركز عليها هي أن الناس يعتقدون أنه

إله مشخص أعني أنه عقل واعٍ أو روح.

وهذا يعني أن عقل الإله أشبه ما يكون بالعقل البشري، فهو يضع الخطط، وله غرض. ولا بد أن يكون واعياً، ولا بد أن يكون لديه أفكار وتصورات وربما أيضاً انفعالات وعواطف: كالحب، والغضب، رغم أنها ليست أحاسيس مادية (فيزيقية) طالما أن الله روح خالص وليس له جسد مادي. وربما لا يقول اللاهوتيون بهذه الأمور تماماً، لكن المهم أنه يستحيل التفكير في عقل ما على الإطلاق إلا ببعض هذه المصطلحات.

وقد يرى بعض المثقفين أن كلمات سيكولوجية مثل «فكرة» و «غرض»، و «تصور»، و «انفعال» و «عاطفة»- لا تقال عن الله إلا بمعنى مجازي أو رمزي وأن عقل الله في الحقيقة لا بد أن يكون مختلفاً أتم الاختلاف عن أي عقل معروف لنا. لكن تظهر في هذه الحالة مشكلة ما إذا كان استخدام هذه الكلمات النفسية لتنطبق على الله- يحمل أي معنى. وتظهر مشكلة ما إذا كنا سنطلق على الله لفظ العقل أو الروح أو أن ننسب إليه غرضاً من خلق الإنسان أو العالم، يحمل أي فكرة صحيحة لعقلنا على الإطلاق. إن المرء قد يستخدم كلمة أو جملة بطريقة مشروعة تماماً، بطريقة رمزية أو مجازية، غير أنه يستطيع أن يقول في هذه الحالة ما الذي يقصده المعنى غير المجازي.

ففي استطاعتك مثلاً أن تتحدث عن «بحر من الاضطرابات»، فإذا سُئلت كيف تشكل الإضطرابات بحراً ففي استطاعتك تفسير ذلك بأن كلمة «بحر» المستخدمة هنا هي استعارة أو مجاز لتعني هنا الكثرة وطابع التعدد، أو ربما الطبيعة الطاغية للاضطرابات وأنت بهذا الشكل تقدم المعنى الحرفي. والقاعدة هي أن الإستعارة يكون لها معنى لو كان في استطاعتك تقديم المعنى الحرفي لها. لكنك إذا لم تستطع فإنها في هذه الحالة تكون مجرد «استعارة» لا معنى لها.

ولو قال شخص ما عن موضوع ما «هذه شجرة»، ثم أضاف إلى ذلك أنه لا يعني بكلمة «شجرة» شيئاً مما نسميه عادة بالأشجار، وإذا لم يستطع في الوقت نفسه أن يقول بأي معنى آخر يستخدم كلمة «الشجرة»، لكان من الواضح أن استخدامه لكلمة الشجرة لا معنى له على الإطلاق. ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك مع الكلمات السيكولوجية التي تستخدم عن الله. فأما أن تعني، عندما تنطبق على الله، نفس ما تعنيه عندما تنطبق على البشر، أو إذا كانت استعارات ومجازات، فلا بد أن يكون في استطاعتنا أن نقول ما هو المعنى الحرفي لهذه الاستعارات أو أنها لن تعني شيئاً على الإطلاق.

وليس الهدف من هذه الملاحظات «الشك» أو السخرية من فكرة الله بوصفه روحاً. بل إن علينا مواجهة المشكلات المتضمنة في تفكيرنا. وقد يقال إن الطبيعة الحقيقية لله تجاوز التصور البشري، وليس في استطاعتنا أن نقدم المعاني الدقيقة للكلمات التي نستخدمها بطريقة تقنع عالم المنطق. ومع ذلك فكلمات مثل «الروح» و «الغرض» وما إليها تشير إلى معاني ما ليس في استطاعتنا أن نقدّم لها تعبيراً واضحاً عن طريق اللغة. وربما كان في ذلك شيء من الصحة.

لكن ما أحاول الآن القيام به هو تمييز ما الذي تعنيه وتتضمنه أفكار الناس البسطاء وكلماتهم- بغض النظر عن الفكر العميق عند الصوفية واللاهوتيين- وما الذي يؤمنون به عندما يقولون أنهم يؤمنون بالله بوصفه عقلاً أو روحاً، فلا بد أنهم يؤمنون بما تتضمنه كلماتهم منطقياً، وهو أن الله وعي له سيكولوجيا تشبه أساساً سيكولوجيا البشر، ومن ثم فمن الصواب أن تُنسب إليه العمليات العقلية التي تدل عليها كلمات مثل «فكرة»، و «تصور» و «غرض»، و «حب»، و «غضب».. ولا شك أن عقل الله يُنظر إليه على أنه أعظم وأشمل وأقوى وأكثر حكمة من العقل البشري- ومن هنا كان الحديث عن حكمة الله، وعلم الله، وحب الله، وقوته وقدرته- ولكنه لا يزال رغم ذلك من الضروري أن يشبه العقل البشري.

ولا شك أن اللاهوتيين والفلاسفة كانوا على وعي بالصعوبات الضخمة التي تكتنف هذا التصور التشبيهي المألوف لله الذي يربط بينه وبين الإنسان، ولهذا حاولوا أن يستبدلوا به تصورات أخرى أشد عمقاً، وكان لهم في ذلك جدارة فلسفية عظيمة جداً. غير أنه يستحيل عليهم أن يفلتوا تماماً من النزعة التشبيهية. فلو أنك اعتقدت أن الله، بأي معنى، شخص وعقل أو روح، مهما كنت على وعي بقصور هذه الكلمات، وبالغاً ما بلغت محاولاتك لتجنب معانيها الفجة المألوفة على نحو ما تنطبق على الموجودات البشرية. فليس في استطاعتك أن تتجنب النزعة التشبيهية للإنسان، وليس في استطاعتك أن تتجنب تصور الله من منظور العقل البشري. لأنك لا تملك مواد أخرى تستطيع أن تصوغ منها تصورك الله. وباختصار فإن فكرة الله لا بد بالضرورة أن تكون تشبيهية.

وليس معنى ذلك أن نقوم بعملية نقد. فقد تكون النزعة التشبيهية صحيحة، وقد لا تكون. وتظل المشكلة أمامنا مفتوحة تماماً بلا تحيز تماما من أي شيء مما سبق لنا قوله. وما هو ظاهر في الوقت الحالي هو ببساطة ما يلي: أن الناس الذين يؤمنون بالله يؤمنون أنه عقل لا بد أن يكون واعياً لديه أفكار، وتصورات، وأغراض، وغير ذلك من الحاجات الذهنية الأخرى، وهذا ما تعنيه فكرة الله، وما كانت تعنيه بالنسبة لعقل العصر الوسيط هو ما تعنيه بالنسبة لنا الآن. ومن الواضح أن ذلك ما تعنيه بالنسبة للديانة الشائعة الآن. وحتى إذا ما حاول اللاهوتيون والفلاسفة تنقية الفكرة فلن يستطيعوا تجنب بعض عناصر النزعة التشبيهية.

لقد خلق الله العالم في لحظة ما في الماضي كانت بالنسبة لإيمان العصور الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين مضت. أما بالنسبة للعقل الحديث فلا بد أن تكون منذ بلايين السنين الماضية. والواقع أن لا أهمية للحقبة الزمنية التي انقضت منذ خلق الكون بالنسبة لسياقنا الحالي. فالنقطة التي ينبغي أن نوجه لها الانتباه أن كلمة «الخلق» إما أن يكون لها معنى في اللغة الإنجليزية

الدارجة أو لا يكون لها على الإطلاق: فإن تخلق يعني أن تصنع، والبشر يصنعون المنازل، والآلات، والأثاث، ولقد صنع الله العالم بهذا المعنى تماماً. ونفس الحجج التي تُستخدم في حالة كلمة «العقل» تستخدم عن الله، ولا بد أن يكون لها معناها الدارج أو أن تكون بغير معنى، وقل مثل ذلك في كلمة «الخلق»، فهي إذا ما استخدمت بالنسبة لله، فلا بد أن تعنى بنفس الطريقة، ولنفس الأسباب معنى مألوفاً أو أن تكون بغير معنى. ومعنى ذلك أن الله صنع العالم بنفس المعنى الذي يصنع به البشر منازلهم، والفارق الوحيد هو أن الله خلق العالم من العدم في حين أن الناس تصنع ما تصنعه من مواد موجودة سلفاً.

غير أن هذا الاختلاف لا يمثل أية مشكلة أمام العقل. وعلى الرغم من أننا لا نملك القدرة على صنع شيء ما من العدم، فإن الفكرة، مع ذلك، يسهل فهمها. وصنع شيء من مواد موجودة سلفاً لا يعني شيئاً سوى العزم على إخراجه إلى الوجود، وعندئذٍ يظهر إلى الوجود. ونصوص سفر التكوين التي جاء فيها «وقال الله ليكن نور، فكان نور» (الإصحاح الأول: 3) تعبر بدقة عن هذه الفكرة. أما القول بأننا أنفسنا لا نستطيع أن نفعل شيئاً كهذا، لا يمنعنا من أن نفهم ما الذي نعنيه بقولنا أنه تمّ أو كان قد تمّ. ان ما يبدو أن الساحر يفعله عندما يستخرج شيئاً من صندوق فارغ هو بالضبط ما فعله الله. وتلك هي الفكرة الأساسية الأصلية لخلق العالم، رغم ما يبذله المثقفون من جهود لتنقيتها أو تعديلها.

الفكرة الثانية التي علينا الآن أن نناقش معناها هي فكرة «الغرض» عندما تطبق على العالم. والمحاولة المترتبة عليها لتفسير ظواهر الطبيعة تفسيراً غائياً. وكلمة «الغائي» تعني «الغرضي»، والتفسير الغائي للظواهر يعني تفسيرها من منظور الغرضية. وهكذا إذا ما اقترف الإنسان جريمة السرقة، فإن عمله يكون حدثاً من أحداث الطبيعة تماماً مثل ومضة الضوء في ظاهرة البرق، ومن ثم فإن علينا أن نبحث عن تفسير لهذا الحدث وللحدث الآخر

على حد سواء. وربما تساءلنا لماذا وقع هـذا الحـدث سـواء أكـان «الـبرق» أم «السرقة». فإذا ما فسـرنا السرـقة بـأن الرجـل كـان جائعـاً فسـرق النقـود «بغرض» شراء الطعام، فإن ذلك يسمى تفسيراً غائيـاً. و «التفسـير الغـائي» يقابل، في العادة، التفسير «الآلي أو الميكانيكي». فتقديم تفسير غـائي لحـدث، يعني تحديد «غرض له» أما تقديم تفسير آلي للحدث، فإنه يعني تقديم سـبب له.

ويمكن أن يقال أيضاً إن التفسير الآلي يعني تفسير الظواهر عـن طريـق قوانين الطبيعة، لأن التفسير بقوانين الطبيعـة هـو نفسـه التفسـير عـن طريـق الأسباب. فالقول بأن الماء يتجمد طبقاً للقانون الذي يقول إنّ الماء يتجمـد في درجة حرارة كذا، وأن سبب تجمده هو درجة كذا وكذا من درجـات الحـرارة هما شيء واحد.

فإذا ما عُدنا إلى التفرقة بين التفسير الغائي والتفسير الآلي فـإن علينـا أن نتأمل الحالة الآتية: افرض أننا شهدنا رجـلاً يتسـلق جـبلاً، فقـد نسـأل لمـاذا يتسلقه، ونحن في هذه الحالة نسأل عن تفسير لهذا الحـدث. وهنـاك إجابتـان مختلفتان عن هذا السؤال تبدو كل منهما معقولة، فقد يقول قائل: إنـه يتسـلق الجبل لأنه يريد أن يشاهد المنظر من فوق قمته، وذلك تفسـير غـائي لحـادث التسلق. وقد يجيب عالم النفس عن السؤال بسلسـلة مـن الأسـباب والنتـائج بحركة أرجل هذا الإنسان. فالطعام الـذي تناولـه تسـبب في إحـداث طاقـة اختزنت في أجزاء معينة من جهـازه العصـبي، ثـم تسـبب مثـير خـارجي في إطلاق هذه الطاقة، ثم في إحداث تيارات عصبية تسببت في إحداث تقلصات وارتخاءات لعضـلاته، وتسـببت في النهايـة في دفـع جسـده إلى أعـلى الجبـل. ويسمى ذلك بالتفسير الآلي أو الميكانيكي لحركات هذا الرجل.

وينبغي علينا أن نلاحظ من زاوية المصطلحات فحسـب- أن كلمـة آلي أو ميكانيكي تستخدم حينما يكون التفسير عن طريق الأسـباب، سـواء أكـان الموضوع الذي يتحرك هو ما نسميه عادة باسم الآلة أم لم يكن. وذلك واضح

من مثل الرجل الذي يتسلق الجبل.

وكضرب من التأكيد على الطبيعتين المتعارضتين لهذين النوعين من التفسير، ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الأسباب تدفع الحدث من الخلف، وأن الأغراض أو الأهداف تجر الحدث وراءها من الأمام، في سلسلة من الأسباب والنتائج تتبع الواحدة منها الأخرى في سلسلة زمانية. فأنا أبتلع السم أولاً ثم يسري السم في دمي ويعمل على تجليطه، ثم أموت. وفي حالة تسلق الجبل يأتي المثير أولاً ثم تحدث بعد ذلك تقلصات العضلات.

غير أن المفكرين افترضوا أنه في حالة التفسير الغائي فإن الغرض أو الهدف يأتي بعد الحدث في الزمان وليس قبله كما يحدث للسبب. فرؤية المنظر من فوق الجبل التي هي هدف من تسلق الرجل للجبل تظهر إلى الوجود بعد أن تتم عملية التسلق بالفعل. وبهذا المعنى قيل أن السبب يدفع الحدث في الماضي في حين أن الغرض يجر الحدث من المستقبل.

وهذا الجدال، الذي لا مبرر له، هو رغم ذلك أحد العناصر الهامة بالنسبة لنا والتي ينبغي أن نفهمها. فقد ساهم في إذاعة وانتشار الإيمان بأن التفسير الغائي والتفسير الآلي متعارضان بطبيعتهما ويطرد الواحد منهما الآخر، فلو كان التفسير الآلي صحيحاً، فلا بد أن يكون التفسير الغائي كاذباً والعكس. وهي وجهة نظر سوف نعترض عليها. والنزاع أو الجدال لا مبرر له لأن مصدره خلط بسيط بين فكرة الغرض وفكرة الهدف. فعندما يتسلق إنسان الجبل فإن هدفه يكون، وهذا حق، موجود في المستقبل. فالهدف هو الرؤية الفعلية للمنظر وهو ما لن يحدث حتى يصل الرجل إلى قمة الجبل.

لكن الغرض الذي دفعه إلى تسلق الجبل هو شيء يتسم به الرجل وهو يتسلق الجبل، أو بعبارة أصح، قبل إن يبدأ عملية التسلق. وهو أمر يصعب أن يتحد في هوية واحدة مع الرغبة في رؤية المنظر التي كانت عنده قبل إن يقوم بعملية التسلق والتي ظلت تحثه في إصرار بينما هو يتسلق. والاعتقاد

بأن هذين التفسيرين ضدان يطرد بعضهما بعضاً بحيث لا يمكن أن يكونا معاً صادقين في وقت واحد، هو جزء من السبب (وليس كل السبب) الذي جعل كثيراً من رجال العلم يحكمون أحكاماً مبتسرة ضد التفسيرات الغائية ويعتبرونها غير علمية.

وقد يقال لكن الحدث يمكن تفسيره تفسيراً تاماً وكاملاً عن طريق الأسباب. وافرض أننا قد عرفنا جميع الأسباب التي تتحكم في مجموعة من الظواهر، ولتكن أ، ب، جـ، د. فلو أن هذه كانت قائمة كاملة فسوف يعد ذلك تفسيراً تاماً وكاملاً. وهو أيضاً تفسير آلي طالما أنه لا يذكر شيئاً سوى الأسباب، وليس ثمة فرصة إذن ولا ضرورة لأي تفسير آخر. وأي محاولة لإقحام الأغراض أو الأهداف، أو أية أسباب أخرى سوف يؤدي إلى خلط واختلاط بغير نظام لتصورات لا لزوم لها.

صحيح أنّ إقحام فكرة الأهداف المقبلة في التفسير تؤدي إلى مثل هذه النتيجة، طالما أن الأهداف تكمن في مستقبل الحدث ولا يمكن، من ثم، أن تكون من بين الأسباب. لكن إدخال الأغراض بمعنى الرغبات الحاضرة من أجل أهداف المستقبل لن يكون له مثل هذه النتيجة. فهو ليس الرؤية الفعلية للمنظر المقبل الذي يفسر التسلق الحالي للرجل. فرغبته الحالية في تحقيق مثل هذا الهدف هي التي تفسر سلوكه، أو هي على الأقل جزء من هذا التفسير، وهذا يعني أن الرغبة هي أحد الأسباب في حركته.

ولا شك أن من بين هذه الأسباب الدوافع العصبية والتقلصات العضلية. غير أن الأغراض والرغبات تظهر أيضاً في مكان ما من سلسلة الأسباب، وذلك يعادل رد السبب الغائي إلى نوع من التفسير الآلي. فالتفسير الغائي لتسلق الرجل للجبل هو جزء من التفسير الآلي.

ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول بأن هذين النوعين من التفسير متناقضان لا يتفق أحدهما مع الآخر. ويبدو أن الأمثلة الشائعة تظهرنا على

أنهما لا يمكن أن يكونا كذلك، فمن الواضح أن الرجل يتسلق الجبل بسبب التيارات العصبية والعضلات التي تدفعه إلى الأمام. لكن من الواضح أيضاً أن من الصواب أن نقول أنه يتسلق الجبل بسبب أنه يريد أن يرى المنظر من فوق قمته. وهذه الحقائق الواضحة لا يمكن أن يناقض بعضها بعضاً. ولو افترض أحد أنها تتناقض فلا بد أن نُرجع ذلك إلى خطأ ما. فمن الخُلف أن نتجادل في أن عليك أن تختار أحدهما دون الآخر.

صحيح أننا إذا ما سلّمنا بالتفسير الغائي فسوف تظهر صعوبات مفترضة حول التأثير المتبادل بين العقل والجسم. إذ يُفترض أن الرغبة أو الغرض هي شيء عقلي في حين أن التيار العصبي هو شيء مادي، والمفروض فيما هو عقلي أنه غير مادي إذا ما سلّمنا بالرغبات من بين أسباب السلوك البشري والحيواني. ويبدو أننا بذلك نذهب إلى أن الأشياء غير المادية كالأغراض والأفكار نتائج مادية مثل حركة البدن. فكيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟

والجواب هو أنه توجد، بالقطع، مشكلات صعبة من هذا القبيل. ونحن لا نعرف حلها في الوقت الحاضر، فهناك مشكلة حول طبيعة العقل وحو علاقته بالجسم، وآراء ووجهات نظر مختلفة في هذه المشكلة. ويبدو بعضها مقبولاً ولكنها كلها نظرات وخواطر أكثر منها معلومات ومعارف. لكن ليس ثمة نظريات في الأمور التي نجهلها تحتم علينا أن ننكر الوقائع البسيطة أو الحقائق الواضحة.

ومن الحقائق الواضحة أن للناس، والحيوانات، رغبات وأنها تتحرك عن طريق أغراضها، وأن هذه الرغبات والأغراض تفسر، في حالات كثيرة، سلوكها أو هي جزء من هذا التفسير، فمن الحمق أن ننكر أنني عندما أكون جائعاً أرغب في الطعام، وأنني عندما أخرج من مكتبي لأتناول غذائي فإن غرضي من الخروج هو إشباع الجوع وأن ذلك تفسير معقول وصحيح لسلوكي. وسيظل ذلك صحيحاً سواء استطعت أن أقول ما هو العقل أو لم

أستطع، أو ما هي الرغبة أو كيف يرتبط العقل بالبدن.

على حين أن تحرك الناس عن طريق الأغراض هو حقيقة واضحة، فإن القول بأن العقول والرغبات والأفكار هي أمور «غير مادية» ليس حقيقة واضحة بل هو نظرية تأملية قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة. وقل مثل ذلك في النظرة المضادة التي تقول انّ العقول والرغبات والأفكار هي أشياء مادية وأنها يمكن أن ترد، فلن يكون ثمة مشكلة في القول بأن الرغبة يمكن أن تسبب حركة الجسم، طالما أن ذلك لن يكون أكثر من حالة لإحدى الظواهر الفيزيقية التي تسبب حركة الظاهرة الأخرى.

لكن إذا لم يكن من المستطاع ردها إلى وظائف فيزيقية، فإن علينا في هذه الحالة أن نسلّم بأن سبباً غير مادي يمكن أن تكون له نتيجة مادية. ولا يهم بعد ذلك مدى تناقض أحكامنا المبتسرة، ولا يهم قدر التعديلات التي نحتاج إليها في علمنا الطبيعي ونظرتنا إلى العالم.

وربما اعتنقت سيكولوجيا سلوكية أو مادية أو ثنائية، لكن من الحمق، على أية حال، أن تنكر أن الرغبات والأغراض وأنها من بين أسباب السلوك البشري وليس من النظرة العلمية في شيء أن تنكر حقائق معروفة لا لسبب إلا أنها تبدو متعارضة مع نظرية تأملية تؤمن بها.

والحقيقة التي يزدريها أو يرفضها كثير من السيكولوجيين والعلماء وهي كلمة «الغرض» يتمنون الخلاص منها ومحوها من قاموس مفرداتهم هي مثال صارخ على ما يأخذ به العلماء أحياناً، من منظور غير علمي. فالرغبة في حذف التفسيرات الغائية من علم النفس ليست سوى حكم مبتسر.

علينا الآن أن ننتقل إلى ملاحظة أخرى ترتبط بالغائية، فهناك لَبْس فيما يتعلق بالتفسير الغائي ينبغي علينا إزالته- إذا ما تتبعنا بعض المناقشات المتأخرة في كتابنا هذا- ففي المثال الذي سقناه عن «تسلق الإنسان للجبل» نجد أن الغرض الذي يقدم كتفسير لحركاته كامن في الموضوع المتحرك ذاته

أعني داخل الإنسان. لكن لو قلنا أنّ للساعة غرضاً هو أن تنبئنا بالوقت، فإننا بذلك نشير إلى الغرض الذي كان موجوداً في أذهان مَنْ صنعوا الساعة أو استخدموها. لكننا لا نعني بالغرض أنه موجود داخل الساعة نفسها أو أن لها عقلاً أو أن عقل الساعة هو الذي يحدد غرضها، ويبدو أن ذلك واضح كل الوضوح.

ومع ذلك فإذا لم نتذكره فسوف نقع في الخلط بسهولة شديدة. وهو يصبح أكثر أهمية عندما نطرح مشكلة هل للكون غرض.؟ فقد افترض بعض الفلاسفة أن الكون في ذاته حي، بمعنى أو بآخر، ويمكن أن تكون له في ذاته أغراض، ولكن ما لم نؤمن بذلك فإن السؤال هل للكون غرض لا بد أن يعني البحث عما إذا كان هناك موجود حي يرتبط بالكون على نحو ما يرتبط الصانع بالساعة. ومن ثمّ فإذا كان للعالم غرض سواء أكان هو في ذاته حي، أو كان هناك موجود حي هو الذي تتحكم أغراضه في الكون، وربما هو الذي صنعه، ويمكن أن نسمي النظرة السابقة بالغائية المحايثة Immanent والنظرة الثانية بالغائية الخارجية External ولقد اعتنق المفكرون النظرتين لكنهم لم يميزوا، عادة، بينهما أو يطلقوا عليها أسماء منفصلة. بل أشاروا إليهما معاً باسم التفسيرات الغائية للكون.

والتمييز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشري. وأحد التعارضات بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث. هو أن الأول سيطر عليه الدين بينما سيطر العلم على العقل الثاني. ويمكننا الآن أن نضيف أن الدين ارتبط بصفة عامة بالغائية بينما ارتبط العلم بالآلية. وهاهنا تعارض آخر بين العقل في العصر الوسيط والعقل الحديث هو تأكيد الغائية عند الأول، والتشديد على الآلية عند العقل الثاني. قسمة أساسية للعقل الحديث استمدها من العلم هي أن نظرته في الأعم الأغلب آلية، وأنه ألقى بالنظرة الغائية إلى الخلف حتى إذا لم ينكرها تماماً. فمعظم علماء البيولوجيا آليون، ويميلون إلى رفض التفسيرات الغائية

حتى بالنسبة لسلوك الموجودات الحية، ونفس الكراهية للغائية شائعة في علم النفس إذ ينظر عادة إلى إقحام فكرة الغرض على أنها عمل غير علمي.

ويقال أحياناً أنّ العلم توقف عن أن يكون آلياً تحت ضغط الفيزياء الحديثة ونظرية النسبية والكوانتم. غير أن ذلك خطأ يرجع إلى غموض كلمة «الآلية»، وإنْ كان من الصواب أن نقول أنّ هناك معنى علمياً خاصاً للكلمة يمكن أن نقول معه أن العلم كفّ عن أن يكون آلياً. ويمكن أن نجد هذا المعنى الخاص للكلمة في كتاب مثل «تطور علم الطبيعة» الذي ألّفه «أينشتين» مع «ايفلد»[1].

لكن ذلك لا علاقة له على الإطلاق بـما نناقشه الآن. فأي تفسير من منظور الأسباب بالمعنى الذي نستخدمه لكلمة التفسير، أو أي تفسير من منظور القوانين الطبيعية- وهو نفس الشيء- لا يدخل تصور «الغرض» يسمى تفسيراً آلياً. فلا يحلم أحد من علماء الطبيعة بالتفسيرات الغائية للظواهر. وذلك أساساً بسبب إنكاره لوجود أغراض للأحداث.

غير أن هذه الأغراض تقع خارج نطاق العلم، فمهمة العالم أن يقدم تفسيرات سببية أو آلية. ومن ثم يكون علمه آلياً تماماً. وهو قد يقول في بعض الأحيان أنّ الحركة، ولتكن حركة الألكترون لا تحكمها الأسباب، غير أن ذلك لا يعني أن تفسيره غائي بل معناه أنه لم يصل بعد إلى تفسير، وهكذا فإن تصور علم الطبيعة للتفسير لا يزال آلياً تماماً.

وربما كانت هناك نقطة أخرى في التفسير العلمي يحسن إضافتها، إذ قد

---

(1) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد المقصود النادي والدكتور عطية عاشور وراجعه الدكتور محمد مرسي أحمد- وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية. (المترجم).

يؤدي غياب الإشارة الواضحة إليها إلى سوء فهم. فيقال في بعض الأحيان إن فكرة الاعتماد الوظيفي قد حلت محل فكرة السبب والنتيجة في العلم. فلم يعد العالم يفكر في مسار الطبيعة على أنه منقسم إلى سلسلة من القطع الصغيرة المتمايزة التي يطلق على إحداها اسم السبب والآخر النتيجة، لكنه يؤمن بالمسار المتصل الذي يكون منه الجزء الأخير معتمداً وظيفياً على الجزء الأول. ولا يعنينا ذلك في شيء. فمفهوم السبب- النتيجة ومفهوم الاعتماد الوظيفي متحدان، ويعبران عن فكرة واحدة. فيما عدا أن الأول فج نسبياً. بينما الثاني أكثر دقة ونقاء، ولكن لغة الحس المشترك تقبله وتقنع به ولن تدخل في تفكيرنا أية أخطاء بصدده.

وليس من الضروري أن يلتزم الدين بما هو كذلك بالإيمان بأن هناك غرضاً للكون. ويمكن أن نسوق البوذية مثالاً على ذلك فهي إحدى الديانات الكبرى التي لا تؤمن به، لكنه سمة أساسية للإيمان في معظم الديانات ومنها المسيحية، بغير شك، التي تقول: إن الله خلق العالم من أجل غرض ما. وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله إيماناً صريحاً قد يقولون في بعض الأحيان عن أشياء معينة: «إنه لا بد أن يكون هناك غرض ما من هذه الأشياء».

ومهما يكتنف هذه العبارة من غموض فمن الواضح أنها تحس نوعاً ما من الشعور الديني. فالنظرة الغائية إلى العالم، هي بصفة عامة، سمة من سمات الموقف الديني. تجاه العالم، رغم أنها قد توجد، في بعض الأحيان، عند أفراد لا يؤمنون بعقيدة غائية معينة. وليس للعالم ككل غرض فحسب بل للأشياء، والأحداث الجزئية الموجودة فيه، فهي يمكن تفسيرها تفسيراً غائياً، وهي لذلك تتسم بطابع الديانة الغربية، لاسيما ديانة العصور الوسطى. لقد فسرت ظاهرة «قوس قزح» تفسيراً غائياً عندما فُهمت على أنها تأكيد للإنسان بأن الجنس البشري لن يتعرض مرة أخرى للدمار عن طريق الطوفان. وهي تفسر تفسيراً آلياً عندما تفهم في ضوء قوانين علم

الطبيعة. ولقد افترض العقل في العصر الوسيط تفسيرات نهائية للشمس، والقمر والنجوم، والكواكب، والحيوانات، والماء ولكل الظواهر الطبيعة- على أساس أن الله خلقها من أجل الإنسان.

غير أن تصور العالم على أنه تحكمه «الغرضية» لم يكن تصوراً ابتدعته المسيحية، فلا شك أن هذا التصور متغلغل في الديانة العبرية القديمة على نحو ما عرضها «العهد القديم». وإذا أردنا بدلاً من العودة إلى الوراء إلى الأصول العبرية في حضارتنا، أن نقتفي أثر المصادر الوثنية، فسوف نجد الشيء نفسه. وأشهر فلاسفة الإغريق القدماء: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، طوروا مذاهب غائية في الميتافيزيقا. فأفلاطون في محاورة «فيدون» قال على لسان سقراط وهو ينتظر تنفيذ الحكم عليه بتجرع السم الكلمات الهامة الآتية:

«لقد سمعتُ أحدهم يقرأ في كتاب ذكر أن مؤلفه هو إنكساجوراس يقول فيه: إن العقل هو العلّة وهو المنظّم لكل شيء، ويضع كلاً منها في موضعه على أفضل نحو ممكن، ولشد ما اغتبطت لذكر ذلك الذي كان باعثاً على الإعجاب، وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبيّن لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، فهو سوف يعلمني: علّة كل شيء على نحو يوافق ما أرغب فيه، وأنه سيذكر لي أولاً إن كانت الأرض مسطحة أم كروية، أو سوف يشرح بالتفصيل العلّة والضرورة في كل ذلك- ولم كان الأفضل أن تكون الأرض هكذا ما دام هو القائل بمذهب الأفضل. وإذا قال لي: إن الأرض في وسط الكون، فسوف يشرح لي بالتفصيل إن كان الأفضل أن تكون كذلك، ولو برهن على ذلك فلن أطلب أي نوع آخر من العملية. وكنت مستعداً نفس الاستعداد بخصوص الشمس، والقمر، والنجوم الأخرى. طالما سيعلمني على هذا النحو ما يخص سرعتها بالقياس إلى بعضها البعض وانقلاباتها، وغير ذلك من الأحداث التي تتعرض لها، باختصار كيف يكون من الأفضل لكل منها أن يفعل ما يفعل وأن ينفعل بما ينفعل

به... وهكذا يكشف في كل ظاهرة جزئية عن هدفها النوعي الخاص، ويبرهن في الكل على الهدف العظيم للكون. لم استسلم طويلاً لهذا الأمل، فلشدّ ما كانت خيبة أملي عندما عكفت بحماس على كتابات انكساجوراس فوجدته بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء، والأثير، والماء وما إليها»[1].

وهكذا يظهر سقراط كفيلسوف يؤمن بأن وضع الأرض في السماء- سواء أكانت في المركز أم لا- وكذلك الأجرام السماء يمكن تفسيرها ببيان حقيقة تنظم هذه الموجودات، وأنها «في موضعها على أفضل نحو ممكن» وأنها أيضاً ككل تخدم «الهدف العظيم للكون». وقوله: إنه «لن يبحث عن أية علّة أخرى» أعني أنه لن يبحث عن أي تفسير آخر غير التفسير الغائي. ومعنى ذلك أنه أدرك التمييز بين التفسير الغائي والتفسير الآلي ورفض الأخير. وهذا واضح من أنه يقول بعد ذلك مباشرة: إن خيبة أمله كانت شديدة في انكساجوراس بمجرد ما اكتشف أنه بعد أن وعد بالتفسير الغائي في بداية حديثه يلجأ في نهايته إلى التفسيرات الآلية وحدها. يقول:

«أي آمال توقعتها، وأي حزن أصابني بعد خيبة الأمل! فكلما تقدمت في قراءة الكتاب وجدت فيلسوفاً لا يستخدم العقل ولا أي مبدأ من مبادىء النظام، لكنه يلجأ إلى الهواء، والأثير، والماء وأشياء أخرى غريبة. ولذلك خُيّل إليّ أن حالته تشبه حالة رجل يقول: إن سقراط في كل ما يعمله يعمل حساب العقل، ثم يأتي بعد ذلك ليقول وهو يفسر تفصيلات السلوك: إنني جالس الآن هنا لأن جسمي يتكون من عظام وعضلات. وإن العظام صلبة، وإن لها مفاصل تبعدها بعضها عن بعض. أما العضلات التي يمكن لها أن تتوتر وتسترخي فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذي يضم هذه

---

(1) أفلاطون: محاورة فيدون 97- 98.

جميعاً. وهكذا فإن العظام عندما تتحرك والعضلات في استرخائها وتوترها فإن ذلك يجعلني، على سبيل المثال، قادراً على ثني أطرافي الآن، وذلك هو السبب الذي يجعلني أجلس هنا في هذا الوضع المنحني... مهملاً تقديم العلل الحقيقية ألا وهي أنه بعد أن رأى الاثينيون أنه من الأفضل أن أُدان، رأيت أنا من جانبي أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا وأن أتحمل الحكم الذي أصدروه..»[1].

وتوضح هذه الفقرة التفرقية بين التفسير الغائي والتفسير الآلي، ويصف الأخير بأنه التفسير الأدنى، وليس التفسير «الصحيح» الذي يكمن في أغراض الاثينين، وفي غرض سقراط نفسه. وتقدم الرواية من منظور العضلات والمفاصل والعظام التي تفسر «لماذا يجلس سقراط في هذا الوضع المنحي» وذلك بالطبع تفسير آلي، وهو، إذا جاز لنا أن نستخدم الطابع البدائي لعلم الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) هو بالضبط نوع التفسير الذي يوصف بأنه «علمي» كما يقول علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس في يومنا الراهن.

معنى ذلك أن كلمات سقراط تقدم لنا تحيزاً وميلاً نحو التفسير الغائي، ورفضا للتفسير الآلي. ولقد أظهر عصرنا الحديث، بتأثير العلم، ميلاً لرفض الاتجاه الغائي وتحيزاً للآلي. وما دام هذان النوعان من التفسير، كما بينا فيما سبق- لا يتناقض الواحد منهما مع الآخر فإن كلا من التحيزين غير منصف. ومع ذلك فإن ما يقوله سقراط يبدو لي أنه يستحق اللوم بسبب الفكرة التي يقولها والتي يحاول عصرنا الحديث استبعادها تماماً من مجال التفسير.

ونحن لا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت الفقرة التي اقتبسناها تمثل

---

(1) محاورة فيدون 97 جـ، د، هـ.

رأي سقراط نفسه أو رأي أفلاطون راوي سيرته. غير أن أفلاطون في الفلسفة التي نسلّم جميعاً بأنها فلسفته يسود الباعث الغائي. فلو أننا وصلنا إلى أرقى درجات المعرفة- بل لو كان لدينا، في الواقع، العلم بكل شيء- لكان علينا، في رأيه أن نفهم كل شيء موجود في الكون من منظور ما يسميه «مثال الخير». ويمكن أن نشرح ذلك بإيجاز:

نحن نقبل كوقائع فجة أن للمكان ثلاثة أبعاد، وأن هناك ثلاثة أنواع من الزوايا: حادة، قائمة، ومنفرجة. وأن هناك نوعين من الأعداد: الفردية والزوجية. وأن الطبيعة وبنية العالم هي بصفة عامة على نحو ما نجدها ونحن نسلّم بهذه الحقائق: لكن لماذا تكون على نحو ما هي عليه؟ لماذا يكون للمكان ثلاثة أبعاد وليس اثنان أو عشرون؟ (وليس المهم أن ما نعرف العدد الصحيح)، فافرض أننا اكتشفنا كأمر واقع أن للمكان ستة أبعاد، فلن يكون ذلك جوابنا عن سؤال أفلاطون فسوف يظل يتساءل لمَ كان العدد ستة وليس سبعة أو سبعة عشر؟. بل المهم أنه أياً ما كان العدد فهي حقيقة فجة لم يقدّم لها تبريراً. فلماذا يكون هناك ثلاثة أنواع من الزوايا، ونوعان من الأعداد..؟ وباختصار لماذا يكون العالم على نحو ما هو عليه وليس على أي نحو آخر..؟ وفي استطاعة المرء أن يتساءل بنفس الطريقة: لماذا يغلي الماء في درجة 100 مئوية ولا يغلي في درجة أخرى؟ وهذا بالضبط هو نوع الأسئلة الذي تصفه الوضعية المنطقية بأنه لا معنى له.

غير أن أفلاطون كان يرى أنه يمكن الإجابة عنها لو أننا استطعنا أن نرى الأشياء من منظور «مثال الخير» فلا بد أن يكون هناك مبرر أو علة تجعل كل شيء على ما هو عليه. لأنه ما لم تكن هناك علة Reason تجعل العالم على ما هو عليه فسوف يكون عالماً غير معقول وهو ما يُسلّم به أفلاطون.

غير أن علّة الأشياء لا يمكن أن تكون أسباباً آلية. لأن السببية الآلية هي باستمرار واقعة فجة غير معقولة، هي مجرد واقعية تقول: إن كذا وكذا من درجات الحرارة تحدث الغليان، على حين أن درجات أخرى من الحرارة

لا تفعل ذلك. فلا بد أن تكمن المبررات أو الأسباب في هذه الحالة، تكمن في أغراض من نوع ما. فلا بد أن تكون هناك ثلاثة أبعاد لا أربعة، لأنها في التخطيط النهائي للأشياء- وهو تخطيط لا نفهمه- إن الأبعاد الثلاثة أفضل من الأربعة بالنسبة لمثال الخير كما يقول أفلاطون، في حين أن الثلاثة لن تكون كذلك.

وكل واقعة تفصيلية في العالم تبدو لنا غير معقولة بمعنى «أنها توجد على ما هي عليه فحسب» لا بد أن تكون هناك علّة ومبرر لوجودها على هذا النحو، كما لا بد أن تكمن العلّة النهائية هي التي تخدم في وجود غرض ما خير. فقد نقدّم أسباباً آلية للأشياء، وربما كانت هذه الأسباب مهمة وصحيحة، ومفيدة. لكنها في النهاية لا تفسر شيئاً. فصحيح أن الماء يغلي في درجة حرارة معينة، وربما أمكن تقديم تفسير آلي من هذا النوع عن طريق الجزئيات، والذرات، والألكترونيات. غير أننا مهما سرنا في هذا الطريق العلمي، فسوف نقول في شيء من التفصيل، يقل أو يكثر، ماذا يحدث وليس لماذا يحدث. وسيظل العالم واقعة فجة توجد على نحو ما هي عليه دون تقديم أي مبرر أو علّة لذلك. فالجزئيات والألكترونيات تسلك بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى، فلو استطعنا أن نرى الغرض النهائي للأشياء، لو استطعنا أن نرى الأشياء في ضوء «مثال الخير» فإننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نفهم العالم، وأن يكون واضحاً ومعقولاً. أما العالم الذي نراه بدون هذه الرؤية النهائية للخطة فلن يكون سوى كتلة من «الوقائع» غير المعقولة التي لا معنى لها.

وبالطبع لم يعترف أفلاطون نفسه أن لديه أية تفسيرات نهائية للعالم. فما يسميه أفلاطون «بالمعرفة الحقة» أو الصحيحة هي المثل الأعلى الذي يفوق البشر ولا يستطيع الموجود الفاني بلوغه. وإنما الله وحده هو الذي يملك مثل هذه المعرفة. ومع ذلك فإن على الفلسفة أن تكافح لبلوغ هذا المثل الأعلى. وعلى الرغم من أن المرء لا يستطيع بالعقل بلوغه في حالته النقية الخالصة،

فيبدو أن أفلاطون اعتقد أن الإنسان قد يستطيع أن يلمحه أو يُلقي عليه نظرة خاطفة عن طريق الأساطير والتشبيهات المجازية والتصويرات.

والقول بأن هناك خطةً أو غرضاً للأشياء هو أساساً جزء من النظرة الدينية للعالم سواء ارتبطت بالعقيدة التأليهية التي تقول بوجود إله أو آلهة أم لا. وحيثما وجدناها عرفنا أن النظرة الدينية تعمل. ولقد كان أفلاطون فيلسوفاً متديناً بعمق، وتدهشنا كتابات أرسطو من حيث إنها أكثر برودة من كتابات أفلاطون، فالشعور الديني أو الصوفي لا يتغلغل فيها بنفس القدر الذي نجده عند أستاذه، ففلسفته أكثر واقعية وأقل إلهاماً بالمقارنة بفلسفة أفلاطون، ولكنه مع ذلك، قد أخذ أيضاً بوجهة نظر غائية عن العالم. ولن أقدم هنا أية تفصيلات عن الغائية عند أرسطو، فقد أكدت وجهة النظر التي نود عرضها على نحو كافٍ، وهي أن الإيمان بوجود غرضية كونية ليست من إبداع الديانة المسيحية وإنما هي تضرب بجذورها في أعماق الماضي البعيد.

صحيح أنه كانت هناك أشكال كثيرة من الآلية في الفلسفة اليونانية القديمة، فالفلاسفة الأول، والعلماء، من طاليس إلى أمباذ قليس كانوا يؤمنون بالآلية. وقل مثل ذلك في فلسفة ديمقريطيس الذي كان معاصراً لسقراط، والذي صاغ نظرية مفصلة في الذرة عن المادة. ولقد أثرت الآلية التي كانت عند اليونان في العلم الحديث، لكن ما تشربته العصور أساساً من اليونان هو فكر أفلاطون وأرسطو وليس فكر ديمقريطيس وخلفائه من أتباع المذهب الآلي. وعلى الرغم من أن المذهب الآلي يوجد دائماً في أي تفكير بشري متقدم، فإنه كان استعادة للأرومة الأصلية، في الثقافة الغربية حتى ظهور العلم الحديث.

فالديانة المسيحية لم تبدأ- بل واصلت فحسب- الطابع الغائي في تفكير العالم العربي. ولا شك أن تفصيلات التخطيط الغائي المسيحي ليست هي نفسها تفصيلات أية فلسفة يونانية على الرغم من التأثير الهائل لكل من أفلاطون وأرسطو على اللاهوت المسيحي. غير أن رؤية أفلاطون لغرضية

العالم في صورة الخير تتلاءم تماماً مع التخطيط المسيحي لعالم خلقه إله خير وحكمه لأغراض معينة. والنتيجة التي تنبثق هي أن تصور العالم على أن له غرضاً، وأنه عالم تبدو فيه جميع الأحداث غير معقولة وغير واضحة، يجد له معنى في ضوء الغرضية الكونية التي فيها يبدو الخليط المهوش من التفصيلات التي لا معنى لها في الظاهر، وحتى كل ما يظهر من شر يمكن أن يراه المرء- لو استطاع أن يصل إلى الرؤية الإلهية- متناسباً مع التخطيط الضخم للأشياء، كما تجد معناه في ضوء الكل- وذلك هو ما نستطيع أن نسميه ببساطة بالنظرة الغائية للعالم، وهي جزء من التراث العقلي، والروحي للرجل الغربي على مدى ألفين من السنين منذ عصر سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، حتى العصور الحديثة تقريباً. أما ما حدث لهذه النظرة في القرن السابع عشر، وما كان من تأثير الظهور المفاجىء للعلم عليها- بطرقه الآلية في التفكير، فتلك مشكلة تنتمي إلى جزء متأخر من قصتنا.

# الفصل الثالث

# العالم بوصفه نظاماً أخلاقياً

هناك، كما رأينا، ثلاث أفكار فلسفية أساسية ومركزية كانت متضمّنة في فكر العالم الوسيط عن: صورة العالم- الله ثم غرضية العالم. وأخيراً والعالم بوصفه نظاماً أخلاقياً، ولقد ناقشنا في الفصل الأول فكرتين: صورة العالم، والغرضية، وبقي أن نناقش الآن الفكرة الثالثة. وغرضي هنا، كما كان هناك، ليس هو التاريخ، فلن نحتاج إلى وثائق لتبيّن لنا أن إنسان العصور الوسطى كان يؤمن بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. فسوف يكون ذلك واضحاً بمجرد ما نفهم ماذا تعني هذه الفكرة. وكما حدث من قبل فسوف نهتم بمناقشة ماذا تعني هذه الفكرة ومضامينها المنطقية والصعوبات أو المشكلات التي تكتنفها. فذلك هو السبيل لكي نفهم- إذا ما شئنا القيام بأية محاولة لسبر أغوار المحيّرات التي تواجه عصرنا الحاضر.

فما الذي نعنيه، إذن، عندما نقول: إن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً؟ لا جدال في أن الفكرة، على نحو ما يعبر عنها بهذا الشكل، بالغة الغموض. ومع ذلك فلها أهمية بالغة في التاريخ العقلي والروحي للجنس البشري. وهي جزء من النظرة الدينية للعالم. وهي تتغلغل لا في الديانة المسيحية فحسب، وإنما في جميع الديانات الكبرى، وفي جميع الديانات التي تحمل طابع التأليه. وسوف يساعدنا في هذه المرحلة أن نقدم قدراً ضئيلاً من الرطانة الفلسفية

الحديثة. صحيح أن الرطانة ينبغي تجنبها كلما أمكن ذلك غير أنها مفيدة في بعض الأحيان. لقد ذهب بعض الفلاسفة المحدثون إلى القول بأن «القيم الأخلاقية موضوعية»، في حين ذهب بعضهم الآخر إلى أن «القيم الأخلاقية ذاتية». وسوف أذهب في هذا الفصل إلى أن القول بأن «القيم موضوعية»، يتحد في هوية واحدة من حيث المعنى بأن «العالم يمثل نظاماً أخلاقياً». ولو صحّ ذلك فسوف يكون من الواضح أن النظرة القائلة بأن القيم ذاتية هي نفسها القول بأن العالم يخلو من أي نظام أخلاقي. وقد لا يكون واضحاً- وربما كان عليّ أن أبرهن على ذلك- أن عبارة «أن القيم الأخلاقية موضوعية» تعني نفس ما تعنيه عبارة «أن العالم نظام أخلاقي» لكني في اللحظة الحاضرة سوف أسلّم بذلك بلا برهان.

«الموضوعي» و «الذاتي» كلمتان ملتبستان إلى أقصى حد. وقد استخدمها مفكرون مختلفون، وربما نفس المفكرين في سياق مختلف، لسوء الطالع بمعان مختلفة. ولهذا السبب سوف أبدأ بتقديم تعريفات تقريبية وسريعة لمعاني هذه الألفاظ على نحو ما سوف استخدمها هنا وطوال هذا الكتاب، وأنا أقول عن تعريفاتي: إنها «تقريبية» وسريعة لأنني لا أدعي تحديدها تحديداً دقيقاً. لكنها ستكون واضحة بما فيه الكفاية لإرشادنا في بحثنا، ومنعنا من السقوط في المغالطات التي تعود إلى التباس اللغة وغموضها.

إننا نطلق على أية قيمة صفة «الذاتية» لو كان وجودها يعتمد جزئياً أو كلياً، على أية رغبات أو مشاعر أو آراء بشرية أو أية حالات ذهنية أخرى. وسوف تكون أية قيمة موضوعية هي عكس ذلك، أعني أنها ستكون قيمة لا تعتمد على أية رغبات أو مشاعر بشرية أو أية حالة ذهنية أخرى.

وهناك بالطبع أنواع مختلفة من القيم، فنحن ننسب القيمة إلى أي شيء نستطيع أن نقول عنه: إنه خير بأي معنى أو أية صفة ترادف صفة الخير. وفي

استطاعتنا أن نقول: إننا ننسب للشيء «اللا- قيمة» عندما نقول: إنه «سيء» بأي معنى من المعاني. ونحن بالقطع نستخدم كلمات أو صفات مثل «الخير» و «الشر» أو «السيء»، بمعان مختلفة نستطيع أن نميز منها ثلاثة على جانب كبير من الأهمية. فلو وصفنا لوحة أو صورة أو قصيدة من الشعر بأنها «خير» أو «شر»، «جميلة» أو «قبيحة»، فإننا في العادة نتحدث عن قيمة جمالية. ولو قلنا عن إنسان إنه خيّر أو شرير أو عن سلوك بأنه صواب أو خطأ، فإننا في العادة نتحدث عن قيمة أخلاقية، ولو قلنا عن سيارة أو منزل أو قلم أو كاتب على الآلة الكاتبة إنه خير أو شر فإننا نشير، بصفة عامة، إلى ما نسميه نافع أو مفيد وتلك قيمة اقتصادية.

وفي استطاعتنا أن نوضح معنى كلمات «الذاتي» و «الموضوعي» سهولة أكثر بالإشارة إلى القيم الاقتصادية، لأنه لا يوجد إنسان، في تصوري، يمكن أن يجادل في أن القيم الاقتصادية ذاتية طبقاً للتعريف الذي قدمته فيما سبق. فلن تكون للسيارة أو المنزل أية قيمة اقتصادية أو نفعية على الإطلاق إذا لم تكن هناك موجودات بشرية ترغب في هذه الأشياء. وفضلاً عن ذلك كلما رغبت فيها الموجودات البشرية عظمت قيمتها الاقتصادية وازدادت. وعندما تقل الرغبة تهبط قيمتها الاقتصادية، فقوة الرغبات البشرية نحو موضوع ما، وعدد الناس الذين يرغبونه- وهو ما يسميه علماء الاقتصاد بالحاجة- هما أحد العوامل التي يعتمد عليها ما يسمى بقانون العرض والطلب- والعامل الآخر هو بالطبع العرض. وذلك كله يوضح أن القيم الاقتصادية تعتمد في وجودها على رغبات البشر ومشاعرهم وآرائهم. وهي من ثم- طبقاً لتعريفنا قيم ذاتية.

وهناك قيمة أخرى من الواضح أنها ذاتية سواء قلنا عنها هي الأخرى: قيمة اقتصادية أو أطلقنا عليها اسماً آخر، وهي المذاق الطيب وغير الطيب للطعام فلو قال رجل: «الكفيار لذيذ الطعم» فإنه لا ينسب بذلك أية صفة موضوعية للكفيار (وهو نوع من البطارخ). على نحو ما يصف وزنه أو

خصائصه الكيميائية، لأن عبارته لا تعني أكثر من قوله: «أنا أحب الكفيار»، ومن ثم فإن عبارته تصف في الواقع مشاعره أو ما يفضله ولا تصف أية سمة خاصة للكفيار. ومن الواضح، إذن، أن الكفيار لا يكون لذيذاً ما لم يحبه شخص ما، أي أنه «لذيذ الطعم» اعتماداً على رغبات البشر، ومن ثم فتلك صفة ذاتية. وهناك نتيجة تنتج عن ذلك: فلو قال قائل «الكفيار لذيذ الطعم» وقال شخص آخر «إنه كريه» فإن أحدهما لا يناقض الآخر على نحو ما يحدث عندما ينسبان إليه خصائص كيمائية متعارضة لأن الأول لا يقول سوى: «أنا أحب الكفيار»، بينما يقول الثاني: «أنا لا أحبه» وقد تكون كل عبارة منهما صحيحة بالنسبة لصاحبها.

ما دمنا قد سلّمنا بأن القيم الاقتصادية ذاتية فقد يوحي ذلك بالقول بأن كل أنواع القيم تشبهها من هذه الزاوية. ودعنا الآن نطرح هذه المشكلة فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية والجمالية، وإن كنا لسنا معنيين على نحو مباشر في هذا الكتاب بالقيم الجمالية لكننا سنجد أنه من المفيد أن نعرض لها أيضاً إلى حد ما في هذا الفصل. لقد ذهب عدد كبير من الفلاسفة في العصر الحديث، وفي يومنا الراهن إلى أن القيم الاخلاقية والجمالية معاً لا بد أن تكون ذاتية كالقيم الاقتصادية. أنظر إلى الفقرة الآتية التي تشير إلى القيم الأخلاقية والتي كتبها الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (1588- 1979) والذي كان معاصراً لجاليليو.

«كل إنسان، من جانبه، يسمى ما يسرّه ويبهجه خيراً، وما يحزنه شراً، وبمقدار ما يختلف كل إنسان عن غيره في التكوين، فإنه يختلف عنه أيضاً فيما يتعلق بالتفرقة العامة بين الخير والشر. فليس هناك ما يسمى بالخير المطلق منظوراً إليه بغير علاقة بأحد... فنحن نطلق كلمة «الخير» أو «الشر» على الأشياء التي تسرنا أو تحزننا..».

تلك عبارة من أقدم العبارات في الفلسفة الحديثة التي تعبر عن وجهة النظر التي تقول: إن القيم الأخلاقية ذاتية. لأنها تجعل الخير والشر معتمدين

على مشاعر الناس باللذة والألم، ومن ثم فهي نظرية ذاتية حسب تعريفنا السابق. ومثل هذه الفقرة لا تتفق بتاتاً مع فكر العصر الوسيط، وتُعدّ علامة على التغير الثوري في مناخ الفكر الأوروبي: فالذاتية الأخلاقية هي سمة من سمات العقل الحديث وكانت غائبة- بصفة عامة- عن العقل في العصر الوسيط. فقد حدث شيء ما في الحقبة، ولنقل من القرن الثالث عشر حتى عصر هوبز (القرن السابع عشر) أدى إلى هذا التغير. وسوف نناقش فيما بعد ماذا كان هذا الشيء. وحسبنا أن نلاحظ الآن أن الرأي الذي عبّر عنه هوبز، أو شيء يشبهه تماماً، قد أصبح شائعاً في العالم الحديث.

صحيح أنه لا أحد تقريباً في الوقت الراهن يؤمن بالنظرة الفجة للذاتية كالتي عبّر عنها هوبز في الفقرة السابقة. وهي فجة لأنها تنطوي على تفرقة بين الخير والشر تعتمد على ما يحب الإنسان الفرد وما يكره. ولو أخذنا بهذه النظرة حرفياً لنتج عن ذلك أنه لو احب إنسان شيئاً ما استطاع أبداً أن يطلق عليه صفة الخير أو الشر. وليس الأمر على هذا النحو. فنحن جميعاً كثيراً ما نسلّم بأننا نحب الشيء والذي يقدم لنا لذة أو متعة رغم أنه قد يكون خطأ من الناحية الأخلاقية.

وقد نسمي النظرة التي طرحها هوبز في الفقرة السابقة- ربما بغير اهتمام- باسم النزعة **الذاتية الفردية**. وطبقاً لأحدث صور المذهب الذاتي في الأخلاق الذي ينتشر الآن، فإن الخير والشر، والصواب والخطأ ليست بالنسبة للفرد المفرد، بل للثقافات والحضارات أو لمجموعات اجتماعية واسعة. لقد كتب هوبز هنا كما لو كان يعتقد أن «ما يسر» كل فرد هو ما يعتبره الفرد خيراً، في حين أن وجهة النظر النمطية السائدة هي أن معيار الصواب والخطأ في أي مجتمع أو ثقافة هو بالأحرى «ما يسر» المجتمع أو الثقافة ككل، إنه رغبات أو مشاعر المجموعة. وربما كان ذلك يعني رغبات ومشاعر الغالبية العظمى من الجماعة التي تضع معيار الجماعة ككل، ومعيار الأفراد الذين يكونون هذه الجماعة. ويمكن أن نسمي هذه النظرة بالذاتية الجماعية،

كتمييز لها عن الذاتية الفردية عند هوبز. لكن علينـا أن نلاحـظ أن النظـرتين تندرجان ضمن تعريفنـا للنظـرة الذاتيـة في القـيم الاخلاقيـة. إذ في الحـالتين تعتمد القيم الأخلاقية على «رغبات البشـر ومشاعرهم وآرائهم».

أما القول بأنه حدث تغـير جـذري للفكـر الأوروبي في موضـوع القـيم الأخلاقية منذ عصـر هوبز، فذلك ما قد لاحظنـاه. ولقـد لاحظنـا أيضـاً أن هوبز كان معاصـراً لجاليليو. وفضلاً عن ذلك فقد قامت فلسفة هوبز، بصفة عامة، على العلم الجديد في عصـره، الذي يعـبّر عـن وجهـة نظـر عـن العـالم أوحت بها للفلاسفة أعمال العلماء. وقد يبدو من الصـعب أن نكتشـف لأول وهلة أية رابطة بين علم الطبيعة عند جاليليو، وكبلر، ونيوتن، وتغـير النظـرة عن طبيعة القيم الأخلاقية. فقد حصـر علماء القرن السابع عشـر عملهـم في البحـث في خصـائص المـادة، وفي الجانـب الأعظـم منـه في علـم الفلـك والميكانيكا. فما هي الآثار المحتملة لعلم الفلك وعلم الطبيعة على الأخـلاق؟ وما الفارق الذي يعود على أية نظرية أخلاقية ما إذا كانت الشمس هـي التـي تدور حول الأرض أو أن الأرض هي التي تـدور حـول الشـمس، أو مـا إذا كانت المحاور التي تدور عليها الكواكب دائرية أو أهليلجية، أو ما إذا كانـت قوانين الحركة وسقوط الأجسام هي تلك التـي أخـذ بهـا أرسـطو أو قـدّمها جاليليو؟ ومع ذلك فسوف نجد- عندما نصل إلى مناقشة المشكلة- أن العلم الجديـد هـو السـبب الأسـاسي والنهـائي لهـذا التغـير الجـذري لـلآراء مـن الموضوعية الأخلاقية إلى الذاتية التي نناقشها الآن.

على الـرغم مـن أن الذاتيـة الأخلاقيـة، في هـذه الصـورة أو تلـك، قـد أصبحت هي الرأي المنتشر بين المثقفين في عصـرنا، فإنها ليست على الإطلاق الرأي المقبول على نحو كلي شامل. فلقد كان هناك طوال الحقبة الحديثـة، ولا يزال، بعض المفكرين اللامعين المتميزين الذين جحدوها، وقبلـوا شـكلاً مـا من أشكال الإيمان بموضوعية القيم الأخلاقية. وماذا يعني ذلك؟. علينـا أن نذكّر أنفسنا بتعريفنـا السـابق: الموضـوعية الأخلاقيـة هـي النظـر إلى القـيم

الأخلاقية على أنها لا تعتمد على رغبات البشر، ومشاعرهم وآرائهم. أو أية حالة ذهنية أخرى. غير أن ذلك ليس سوى عبارة سلبية. فهي لا تخبرنا إلا بما لا تعتمد عليه القيم الأخلاقية. وقد نتساءل في هذه المرحلة على أي شيء إذن تعتمد القيم الأخلاقية في نظر الموضوعين الأخلاقيين؟ وربما كانت الإجابة المبدئية هي أن أية نظرة تذهب إلى أن القيم الإخلاقية تعتمد على أي شيء لا يكون جزءاً من الذهن البشري بل يكون شيئاً نتحدث عنه، عادةً، على أنه خارج الذهن البشري، سوف يكون صورة من صور الموضوعية. وأحد أبسط أنواع الموضوعية هي القول بأن الخير والشر يعتمدان على «إرادة الله» وهكذا لا يُعرف الخير بأنه- كما ذهب هوبز- ما يسر الإنسان، بل ما يسر الله. وذلك موقف مستقل عن أية حالة ذهنية للإنسان. ولا بد أن يكون ذلك الموقف- طبقاً لتعريفنا السابق- موقفاً موضوعياً بالنسبة للأخلاق. لكن هناك كثيراً من الأشكال الأخرى للموضوعية، أكثر تهذيباً وأقل سذاجة، وهي قد تختلف بعضها عن البعض في مواقفها الإيجابية بصدد ما تعتمد عليه القيم الأخلاقية. لكن هذه الأشكال كلها تتفق على الشرط السلبي وهو أن القيم الأخلاقية لا تعتمد على سيكولوجيا الإنسان فحسب.

دعنا ننظر في بعض الأسباب التي جعلت كثيراً من الفلاسفة يعتقدون أن القيم الأخلاقية لا يمكن أن تكون ذاتية. لقد رأينا أن هناك تسليماً بأن القيم الاقتصادية ذاتية، وأنه من ثمّ ومن الطبيعي، ومن المقبول، أن القيم الأخلاقية والجمالية تشبهها من هذه الزاوية. والواقع أن ذلك ربما كان من بين الأسباب التي جعلت الناس بسهولة يعتقدون أنه لا بد أن تكون القيم الأخلاقية والجمالية ذاتية. غير أنه ينبغي علينا أن نلاحظ في المقام الأول أن ذلك ليس نتيجة تنبع مباشرة من القيم الاقتصادية الذاتية. فقد يكون هناك فروق هامة بين القيم الاقتصادية من ناحية والقيم الاخلاقية والجمالية من ناحية أخرى. فقد يقول بعض الناس- مثلاً- إن القيم الجمالية والأخلاقية هي بطبيعتها «روحية» بطريقة ما، في حين أن القيم الاقتصادية «مادية». وأن

الأولى تتعلق بأشياء «رفيعة» بينما ترتبط الثانية بأمور «دنيا». ومن الصعب جداً أن نقول ماذا يعني ذلك، أو أن للتفرقة أي أساس حقيقي. لكن من المحتمل، على الأقل، أن نشير إلى بعض الفروق الأصيلة. وعلى أية حال فقد لاحظنا أنه على حين أن البشر وحدهم، فيما يظهر، الذين يملكون المشاعر الأخلاقية- سواء أكان ذلك يصدق أيضاً على المشاعر الجمالية أم يبدو أن هناك قليلاً من الشك فيه- فقد نقول عن الحيوانات إنّ لديها، بمعنى ما، أو أنها على وعي بالقيم الاقتصادية. فهي تعلم مثلاً قيمة أشياء كالطعام والمأوى وما إلى ذلك. وهذه الأفكار الغامضة لا تبرهن، بالطبع، إلا على أقل القليل. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أنه ربما كان هناك فارق هام بين القيم الاقتصادية من ناحية والقيم الأخلاقية والجمالية من ناحية أخرى- رغم أننا عاجزون عن بيان ما هو -، هو ما يحمينا من التسرع في الزعم بأن كل ما يصدق على القيم الاقتصادية لا بد بالضرورة أن يصدق على القيم الأخلاقية والجمالية. لكن لا بد لنا أن نحاول أن نرى ما إذا كانت هناك حجج أفضل من تلك التي ساقها بعض الفلاسفة في شكهم أن تكون القيم الأخلاقية ذاتية. وسوف نجد أن هناك حججاً أفضل لكن ولا حجة منها يمكن أن نقول إنها حاسمة، وذلك هو السبب في أنه لا يزال هناك اختلاف في الرأي حول هذا الموضوع.

لقد أشار أولئك الذين رفضوا النزعة الذاتية في موضوعات الأخلاق والجمال- إلى أن النظرية الذاتية تنطوي على ثلاثة أشياء ليس من الصواب، فيما يبدو، أن نقول أنها قيم أخلاقية أو جمالية.

أولاً: لو كانت قيمة الشيء ذاتية لكان معنى ذلك أن الحكم بأن ذلك الشيء له قيمة أولاً، مسألة ترجع إلى الذوق لا أكثر ولا أقل. وهذا واضح بصفة خاصة في حالة الذاتية الفردية، فمن الواضح أن القول بأن الكفيار لذيذ الطعم أم لا مسألة مذاق شخصي. فهو «لذيذ» عند شخص «كريه» عند آخر. ولو أخذنا بنظرية هوبز في الأخلاق، لكان

علينا أن نقول أن الحكم بأن القتل صواب أو خطأ هو مجرد مسألة ذوق شخصي فهو صواب إذا كنت تحبه وخطأ إذا كنت تكرهه. لكن من الصواب أيضاً أن نقول أن ذلك كله تجتنبه- أو على الأقل خففت منه- نظرية الذاتية الجماعية. فالحكم بأن القتل صواب أو خطأ لن يعتمد على الذوق الشخصي، وإنّ ظل مجرد ذوق أيضاً للجماعات الاجتماعية.

**ثانياً**: تتضمن الذاتية القول بأن أي حكم قيمي لا هو صادق ولا كاذب، فالقول بأن الكفيار لذيذ الطعم ليس عبارة صادقة ولا كاذبة. لأنها لا تعني سوى القول «أنا أحب الكفيار» وقد تكون هذه عبارة صادقة بالنسبة لي، وعندئذ، فهي لا تخبرنا بأي شيء عن الصدق والكذب بالنسبة للكفيار. وسوف يصدق ذلك أيضاً على أحكام القيم الأخلاقية والجمالية طالما كانت هذه القيم ذاتية. وإذا ما قلنا «القتل عمر شرير» فليست هذه في الواقع عبارة عن القتل على الإطلاق وهي لا تخبرنا بشيء عن صدقه أو كذبه، رغم أنها قد تتضمن شيئاً صادقاً أو كاذباً بالنسبة لنا أو للجماعة التي تنتمي إليها.

**ثالثاً**: المضمون الثالث للنزعة الذاتية هو أنه لو صحّت فلن يكون في استطاعتنا إدارة أي مناقشة عقلية عن الموضوعات الأخلاقية والجمالية. كما أنه لن يكون هناك شيء اسمه التربية الأخلاقية أو الجمالية. فلو أخذنا بالنظرية الذاتية عند هوبز، فلن يكون هناك معنى لقولنا إن الشيء خير أو شر، أو أن يكون الفعل صواباً أم خطأ لأن ما يكونه الشيء يتوقف على الذوق الشخصي لكل فرد. لكن لا تنتج مثل هذه النتيجة الفجة من الذاتية الجماعية. فقد يكون هناك- عند هذه النظرية- اختلاف حاد وحقيقي في رأي فردين حول مسألة أخلاقية وقد يكون من الأوفق لهما الإتفاق. فلو قال أحدهم «س خير» بينما قال الآخر «س شر» فقد يعني ذلك أن الأول يقول: «إن مجموعتنا الاجتماعية تحب س»، بينما يقول الآخر: «إن مجموعتنا الاجتماعية تكره س» ومن الممكن

أن نناقش مناقشة عقلية أياً من هذين الرأيين صادق. وفضلاً عن ذلك فبناء على هذه النظرية يمكن أن يكون هناك شيء كالتربية الأخلاقية، بمعنى ما من المعاني طالما أنه ستكون ضرورة أن نعلّم النشء مبادىء الأخلاق التي تفضلها المجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. لكن لا يزال من الممكن أن نقول إنه لا يمكن أن تكون هناك مناقشة عقلية بين «مجموعتين اجتماعيتين» حول المشكلات الأخلاقية، ولا أن تقوم جماعة بالتربية الأخلاقية لجماعة أخرى. فلو أن الجماعة التي إنتمى إليها استهجنت «الرق» مثلاً، فإن ذلك يعني فحسب أن جماعتي تكره الرق. ولو أن مجموعة اجتماعية أخرى استحسنت الرق فإن ذلك لا يعني سوى أنها تحبه. وهكذا تقف الجماعتان تعارض كل منها الأخرى بنفس الطريقة التي يقف فيها الفردان اللذان يحب أحدهما الكفيار ويكرهه الآخر. ولن يكون للنقاش بينهما أي معنى، لأن كل مجموعة على حق بناء على ذوقها.

والحجة الرئيسية للذاتيين الأخلاقيين- رغم المضامين الثلاثة للنظرية الذاتية عن القيم وهي أن القيم مسألة ذوق فحسب، وأن أحكام القيمة لا هي صادقة ولا كاذبة، وأنه ليس ثمة مناقشة ممكنة لها- تصدق تماماً على القيم الاقتصادية، وعلى مشكلات تدور حول مذاق الطعام أهو لذيذ أم لا. وهي كلها لا يمكن قبولها لو أننا طبقناها على القيم الأخلاقية والجمالية، فسوف نجد إذا ما حاولنا تطبيقها على هذه القيم، إننا مضطرون إلى الوصول إلى نتائج تؤذي- بل حتى تشير- مشاعر الناس الأخلاقية والجمالية. ولقد قيل إنّ النظرية الأخلاقية التي تجرح مشاعر الناس الأخلاقية لا يمكن أن تكون نظرية صادقة أو صحيحة: وسوف يصدق الشيء نفسه على النظرية الجمالية.

وربما كانت المسألة أقوى في حالة القيم الأخلاقية، عنها في حالة القيم الجمالية. وسوف نتناول أولاً الحالة الأضعف:

لا شك أن هناك قدراً كبيراً من التفاوت، في الأحكام المختلفة على

موضوعات الفن، مما يمكن أن نسميه «مجرد» ذوق شخصي. فقد يفضل ناقد شعر الشاعر «شللر» بينما يفضل آخر شعر «كيتس». وقد يستمتع محب للموسيقى بموسيقى «بيتهوفن» أكثر من «موتسارت» بينما يفضل الآخر العكس. وقد تكون في أمثال هذه الحالات على استعداد للإعتراف بأن اختلاف الأذواق أمر مشروع. فلا نصر على أن رأينا هو الصواب والرأي الآخر هو الخاطىء، حتى لو ظننا أن الإحساس الجمالي عند الناقد الذي يختلف عنا احساس فاشل.

فقد نعتقد أنه أفلتت من إدراكه بعض الصفات الجمالية. لأننا نُسلّم، من جانبنا، بأنه في الإمكان أن نعجز عن إدراك بعض الصفات الجمالية التي يركز هو عليها، ومن هنا فإننا لا نصر دجماطيقياً على رأينا الخاص، وقد نكتفي بالقول بأن الاختلاف هو مسألة ذوق شخصي، طالما أننا نميل إلى الظن بإخفاق الإدراك عند شخص أو شخص آخر أو هما معاً. لكن ما دامت المسألة لا يمكن حسمها، فيما يبدو، فإننا نترك الأمر كما هو طواعية. ونسقط الحجج حول عبارة مؤدبة وملتبسة الدلالة مثل «اختلاف الأذواق». لكن لو أن إنساناً فضل شعر «ادجارجست» أو مسز هيمانز «Mes Hemams» على شعر ملتون، فإن الأمر يكون مختلفاً. إذ سنكون على يقين من أنه أعمى من الناحية الجمالية. ونحن عادة لا نستخدم كلمات مثل «خطأ»، و «غير صحيح». و «غير صادق» و «مخطىء» بل نفضل أن نصفه بأن «ذوقه سيء» لكن كلمة سيء تحمل في مضمونها معنى «الخطأ»، فهناك مضمون ما من الحقيقة الموضوعية في داخل الحكم القيمي الذي يعارض حكمه.

وكلمة «ذوق» لا تعني هنا نفس ما تعنيه في عبارة «أنها مجرد مسألة ذوق شخصي». فلو أن شيئاً ما كان مجرد مسألة ذوق شخصي، فإن مضمونه يعني أن ذوق شخص ما سيكون «خيراً» كذوق الشخص الآخر ولن يكون ثمة تساؤل عن صواب أو رأي خطأ. لكنك عندما تتهم شخصاً ما بأن «ذوقه سيء» في الفن، فإن ذلك يعني أنه يوجد رأي صواب ورأي خطأ. أو على

الأقل أن هناك رأياً أفضل من رأي. وذلك يعني أن المسألة «ليست» مجرد اختلاف في الذوق الشخصي، وإنما هي بالأحرى مسألة قيم صحيحة وقيم فاسدة. وبالتالي يمكن مناقشتها. لكنك لن تجد عاقلاً يناقش بجدية ما إذا كان طعام الكافيار ألذ طعماً من المحار. في حين أن النقاد يناقشون بالفعل قيمة العمل الفني. إذ من الواضح أنهم ينظرون إلى اختلاف الحجج على أنها شيء أكثر من مجرد الذوق الشخصي.

وقد يسأل سائل: ما هو أسلوب أو طريقة مثل هذا النقاش؟ وكيف يأمل أحد الأطراف في إقناع الآخر؟ وكيف يمكن أن يدخل أي إنسان في مثل هذا النقاش لإثبات موقفه أو للبرهنة عليه؟. وما هي الوقائع الملاحظة التي يمكن أن يلجأ إليها؟ لو تنازع شخصان في مسألة هل الأرض كروية أم مسطحة فإن هناك وقائع محددة يمكن ملاحظتها لحسم المسألة. لكن من المؤكد أنه لا توجد مثل هذه الإجراءات حين تكون المسألة عن قيمة جمالية لعمل فني. وما لم تكن هناك طريقة يمكن تصورها لفض مثل هذا النزاع فلن تكون هناك وقائع يمكن ملاحظتها تدعم هذا الجانب وترجحه أكثر من الجانب الآخر، ومن المؤكد أن علينا الإعتراف بأن المسألة ليست مسألة ذوق شخصي يكون النقاش فيها بغير معنى أو بعبارة أخرى أن هذه القيمة ذاتية.

غير أن النقاد يتجادلون بالفعل في مثل هذه الأمور، ولا ينظر إلى مناقشاتهم- لا هم أنفسهم ولا غيرهم من الناس- على أنها بغير معنى، كما هي الحال في الجدال حول الكفيار والمحار. ومن ثم فلا بد أن يكون هناك منهج أو طريقة تمكننا من حيث المبدأ من حسم النزاع رغم أننا قد نفشل في حالات جزئية. وهذا هو، في رأيي، ما يحدث عادة فكل جانب يعتقد أن الجانب الآخر فشل في إدراك بعض القيمة أو «اللا- قيمة» التي يمكن إدراكها في العمل الفني. فهو يفترض- أو هذا ما يأمله على الأقل- أن يكون عند خصمه الحس الجمالي المطلوب لإدراك القيمة لكنه- بطريقة ما- أخطأ في

إدراكها، ولهذا فهو يحاول أن يشرحها له، ويوجه انتباهه إلى خاصية في العمل الفني يعتقد أنها أفلتت منه، ومن الضروري أن يلاحظها. وقد ينجح وفي هذه الحالة تُحسم القضية ، لكنه قد يفشل لأحد سببين: فقد يكون لدى خصمه، الحس الجمالي المطلوب لإدراك القيمة موضع المناقشة، لكن عملية إظهارها قد تكون عملية غير موفقة: أو أن يكون لا يملك هذا الحس المطلوب أو لديه عمى في إدراك الجمال.

والافتراض السابق في النقاش، في الحالتين، الذي يجعل الحجج عقلياً وليس بغير معنى هو: إما أن تكون هناك قيمة يمكن إدراكها أو لا تكون. ويترتب على ذلك أن يكون هناك رأي صواب ورأي خطأ في الموضوع. وذلك يتناقض مع النزعة الذاتية الجمالية.

وتؤدي إمكانية تربية الإدراك الجمالي إلى النتيجة نفسها. فالطالب يأمل أن يتعلم ما هي القيمة الحقيقية، وما هي القيم الفاسدة في الفن لكن إذا ما قلنا أنّ جميع المسائل الجمالية ليست أكثر من ذوق شخصي، فسوف يترتب عليه أن يكون رأي أجهل الطلاب بالأعمال الفنية سليم مثله الفنان المحنك أو ناقد الفن. فلم نرهق أنفسنا، إذن، في عملية شاقة نسميها التربية الفنية؟!

لكن لا تُعد أي من هذه الحجج ضد الذاتية الجمالية حاسمة، فقد كانت الذاتية المطورة على وعي بها واعتقدت أن لديها ردوداً مقنعة عليها. ولن أناقش في الوقت الحالي هذه الردود لأن هدفي الآن ليس حل مشكلة الموضوعية والذاتية فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية والجمالية بل فقط أن أعرضها أمام القارىء كمشكلة وأن أبيّن صعوبتها.

فالحجج التي سقناها الآن تواً ضد الذاتية الجمالية في الفن ليست حاسمة، لكن من ناحية أخرى لا يمكن أبداً إهمالها. فلدى أنصار الموضوعية- على الأقل- موقف يمكن مناقشته والدفاع عنه. وقد يكون رأيهم في النهاية خطأ، لكن لا يمكن رفضه والنظر إليه على أنه أحمق. فقد

رأينا على الأقل أنه لا يمكن القول بأنه لما كان من الواضح أن القيم الاقتصادية ذاتية، فلا بد بالضرورة أن تكون القيم الأخلاقية والجمالية ذاتية أيضاً. كما رأينا أن مثل هذا القول تكتنفه صعوبات كثيرة لا تظهر في حالة القيم الاقتصادية.

والحقيقة في هذا الموضوع، أياً كانت هي بالقطع غامضة وليست واضحة، ويصعب جداً اكتشافها ونفس الحجج بالضبط التي أثيرت ضد الذاتية الجمالية تثار ضد الذاتية الأخلاقية وإنْ كنتُ اعتقد أنها في هذه الحالة بحجم أقوى. فهل المشكلات الأخلاقية مجرد مسألة ذوق فردي أو جماعي؟ لكي نفحص ذلك سوف نتناول حالة صارخة لأن المبادىء المتضمنة في الحالة الصارخة سوف تظهر بقوة: إفرض أن هناك شخصاً هو بطبيعته قاس وسادي وأنه يستمتع بدفن الأطفال أحياء إننا بالطبع ندين متعته هذه على أنها انتهاك أخلاقي. لكن أيمكن لنا أن نقول إنّ مثل هذا الحكم ليس سوى مسألة ذوق؟، من الواضح أن ذلك هو ما لا بد أن يقوله «توماس هوبز» طبقاً للفقرة التي سبق أن اقتبسناها من نصوصه، على الرغم من أننا على يقين من أن هوبز لم يقل ذلك فعلاً. فلو كان دفن الأطفال أحياء يسر الشخص ويمتعه فهو عمل خير على أساس فقرة هوبز السالفة، ولو أنه آلمه فهو شر.

ورأي الفرد ليس أفضل ولا أصدق من رأي الآخر. إنّ نمط الذاتية الفردية عند هوبز، كما أشرت من قبل، لا يأخذ بها الآن، فيما أعلم، أحد من الفلاسفة. بل إنهم يأخذون الآن بالذاتية الجماعية؛ ولذلك دعنا نناقش المشكلة من هذه الزاوية: لا شك أن دفن الأطفال أحياء سوف يدان إدانة كلية في ثقافتنا. لكن إفرض أن بعض علماء الإنتروبولوجيا اكتشف ثقافة أخرى تنظر إلى هذه الأفعال على أنها تستحق أعلى درجات المكافأة والتقدير. أيمكن لنا في هذه الحالة أن نُسلّم بأن المشكلة الأخلاقية ليست سوى مجرد ذوق للجماعة، وأن المعيار الأخلاقي لهذه الثقافة الأخرى ليس شريراً ولا سيئاً ولا أدنى من معيارنا وإنما هو يختلف عن معيارنا فحسب؟ ألا تتمرد

الحاسة الخلقية عند أي إنسان مرهف ونثور على مثل هذا التفسير؟! لكن لو صحَّ ذلك فكيف يمكن لنا أن نُسلّم بالنزعة الذاتية؟

وواقعة أن المثل الذي سقناه عن دفن الأطفال وهم أحياء والاستمتاع بذلك، مثال صارخ أو متطرف، بل ربما غير معقول، لا يمثل أي فرق بالنسبة للحجة ولا يؤثر عليها. فلا بد لنا أن نشعر بنفس الشعور- وإنْ كان أقل قوة- لو اخترنا مثلاً أضعف، فلا يمكن لنا أن نسلم بأن السرقة أو الكذب هي أمور حسنة (أو خير) فقط لأن شخصاً ما أو جماعة من الأشخاص يحبونها أو يستحسنونها. ولا يمكن لنا أن نسلم أن المشكلات الأخلاقية هي مجرد أذواق فحسب، وأن جميع الآراء التي قيلت عنها صادقة بالتساوي، وأن جميع المناقشات حولها لا معنى لها.

مرة أخرى قد لا تكون الحجج حاسمة لأن أنصار الذاتية قد يكون لديهم جواب جاهز، لكن ذلك لا يمنعنا من الشعور بأنه لا بد أن يكون هناك خطأ ما في نظرية الأخلاق التي تثير الضمير، وأن عبء البرهان، على الأقل، يقع على عاتق أنصار الذاتية، فيما يبدو، وهو عبء ثقيل.

افرض أننا سلّمنا إذن بأن الذاتية الأخلاقية- سواء أكانت صادقة أم لا على نحو نهائي- هي على الأقل وجهة نظر تستحق أن يقال عنها شيء ما. وربما كان علينا أن تستمر فنتساءل ما هو نوع النظرية عن طبيعة القيم الأخلاقية سوف يتسق معها. إن عبارة طبيعة القيم الأخلاقية تحتاج إلى تفسير، فلنتأمل مرة أخرى فكرة هوبز التي تقول إن طبيعة الخير تعتمد على واقعة أن الأشياء الخيّرة تسعد أو تسر أو تمتع الإنسان الذي يسميها خيراً. وهذا هو في الواقع تعريفه للخير. وتقديم تعريف لأي شيء يعني أنك تصور طبيعته. وتعريف هوبز يجعل القيم الأخلاقية ذاتية. وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نعيد صياغة السؤال على النحو التالي: ما هو تعريف الخير والشر الذي يمكن على أساسه أن نقول إنهما موضوعيان؟

هناك تعريفات كثيرة ممكنة، وقد سقنا بالفعل واحداً منها، وقد يكون في استطاعتنا أن نقول: إن التعريف السليم للفعل الصواب أخلاقياً هو الفعل الذي يتطابق مع إرادة الله، وسوف يكون تعريف الفعل الخاطىء في هذه الحالة أنه الفعل الذي يعصي هذه الإرادة. وهذه وجهة نظر كثيراً ما اعتنقها المفكرون من أمثال اللاهوتي بالي Paley في القرن الثامن عشر[1].

وليس ما أناقشه الآن هو مدى صحة هذه النظرية أو فسادها، وإنما هو أنها مثال على النظرية التي طبقها لها تكون القيم الأخلاقية موضوعية. والقيمة الموضوعية- حسب تعريفها- هي قيمة مستقلة عن أية رغبات بشرية أو مشاعر أو أغراض أو حالات ذهنية للبشر. فلو أن إرادة الله كانت- مثلاً- أن يُحب بعضنا بعضاً فسوف تظل هذه الإرادة خيّرة بغض النظر عما يعتقد، أو يقوله، أو يشعر به أو يريده، بعض البشر أو مجموعة منهم. ولو أن القيم الأخلاقية تحددت بأنها إرادة الله لا إرادة البشر أو رغباتهم، فسوف تكون هذه القيم موضوعية.

خذ مثالاً آخر على التعريف الموضوعي للأخلاق. افرض أن شخصاً ما كان يؤمن بأن هناك ما يمكن أن يسمى بالغرضية الكونية فهو قد يؤمن بذلك دون أن يؤمن بأي لاهوت ولا حتى الإيمان بالله. بل قد يقول فحسب إن

---

(1) وليم بالي (1743- 1805) فيلسوف ولاهوتي مسيحي، قدّم حججاً لصالح نظرية النظام والتدبير، وذهب إلى أن التعقيدات الموجودة في الكون ضرورية وهي تستلزم وجود خالق يعلو فوق البشر واستنتاج وجوده (الله) يمكن أن يتم عن طريق تدبر صور النظام في جميع المخلوقات. ولقد انتشرت نظريته انتشاراً واسعاً إلى أن تحداها «داروين». من مؤلفاته «أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية» عام 1785 و«نظرة في شواهد المسيحية» عام 1794 و«اللاهوت الطبيعي» عام 1802 (المترجم).

«للطبيعة غرضاً، وهو في هذه الحالة قد يعرّف الأفعال السيئة أو الشريرة فهي التي تؤدي إلى نكوص في هذا الاتجاه إن القيم الأخلاقية في هذه الحالة لا بد أن تكون موضوعية لأن الغرضية الكونية يفترض فيها الاستقلال عن أفكار البشر أو رغباتهم فهي هنا مثل «إرادة الله» في المثال السابق.

وكما سبق أن رأينا فإن اللاهوت غير التأليهي من هذا النوع ممكن جداً. وقد تكون الغرضية محايثة للعالم ذاته، وليست خطة واعية في ذهن موجود خارج العالم. وهناك مَنْ يزعم أن العالم، بمعنى ما، حي، لكن ذلك لا يستتبع أن يكون واعياً بالضرورة. فالشجرة كائن حي، لكنها ليست كائناً واعياً. ونحن أحياناً نتحدث كما لو كانت الشجرة تشرئب لضوء الشمس، أو تتجه إلى أسفل نحو الرطوبة الموجودة في التربة وأن هناك غرضاً هو الذي يوجهها، فنتحدث عن «محاولتها» بلوغ ضوء الشمس أو الوصول إلى الرطوبة. وقد يقال إنّ ذلك مجرد مجاز. أو إنه على الرغم من أنه قد يكون مفيداً أن نتحدث كما لو أن هناك غرضاً، فإننا في الواقع لا نعني أن هناك مثل هذا الغرض، لأن الغرض هو، بالضرورة، فكرة واعية. وتصور «فرويد» «للاشعور أو للاوعي» يثير هذه الشكوك على أية حال. فمن الممكن افتراض أن العالم أو الطبيعة، تحكمه غرضية محايثة أو مجموعة من الأغراض موجودة بداخله بطريقة عمياء لاشعورية دون أن يكون هذا الغرض ممثلاً لخطة واعية في عقل أي موجود شخصي مفارق. ولو كان من الممكن أن تكون هناك فلسفة كهذه، فسوف يكون من الممكن عندئذٍ أن نفترض أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها من منظور الغرضية المحايثة للعالم، وهكذا تكون هذه القيم موضوعية.

هناك إمكان ثالث للنظرية الموضوعية في القيم الأخلاقية والجمالية يحاول تعريفها من منظور المطلق. لقد طوّر بعض الميتافيزيقيين المثاليين الألمان تصور المطلق في بداية القرن التاسع عشر، وتغلغل تفكيرهم في انجلترا وأمريكا إبّان النصف الأخير من ذلك القرن. فقد افترضوا أن المطلق هو «عقل كلي». لكنه ليس عقلاً شخصياً كالتصور الشائع لله. ويمكن الاعتقاد

بأن هذا العقل الكلي هو مصدر القيم الروحية جميعاً، لاسيما ثلاثية القيم: الحق، والخير، والجمال. ومثل هذه الفلسفة لا بد أن تنظر إلى القيم على أنها موضوعية، ما دام «المطلق» مستقلاً عن أي عقل بشري.

وهناك نظرية مملة أكثر ورتيبة أكثر عن موضوعية لا تشير أية إشارة إلى الواقع النهائي أو الوجود المطلق، وهي تذهب إلى أن القيم الأخلاقية والجمالية هي خصائص موضوعية للأشياء والإفعال والمواقف. والمقصود بالخصائص الموضوعية للشيء هو الخصائص التي يملكها الشيء مستقلاً عن ذهن الإنسان المدرك، واستدارة القرش هي مثل لهذه الخاصية ما دام الاعتقاد هو أن القرش سيظل مستديراً- في استقلال- عن أي ذهن بشري أو غير بشري يرغبه أو يفكر فيه. فهو لن يكون مربعاً إذا ما أراد موجود بشري، أو حتى جميع البشر، أن يكون مربعاً أو اعتقد أنه مربع. ومن الممكن تماماً أن نفترض أن الخير والجمال هي خصائص بهذا المعنى ذاته. إذ يمكن أن يعتقد المرء أن الشيء يظل جميلاً (صورة أو لوحة) حتى لو لم تره عين أو يفكر فيه ذهن، وبعبارة أخرى هو يملك في ذاته الجمال. وبنفس الطريقة يمكن أن يقال أنّ موقفاً ما أو فعلاً ماله خاصية موضوعية من الخير الاخلاقي.

وأنا نفسي لا اعتقد أن هذه وجهة نظر مقبولة، وهدفي من ذكرها هو توضيح الواقعة فحسب، وأنه ليس من المستحيل أن نقول إنّ القيم الأخلاقية والجمالية موضوعية. ما دمنا يمكن أن نسوق عدداً من النظريات عن طبيعة هذه القيم تتسق أي منها مع موضوعيتها.

ومن ثمّ فإن حصيلة مناقشاتنا هي:

أولاً: أن هناك حججاً مستمدة من مشاعرنا الأخلاقية والجمالية، وإن لم تكن حاسمة، تذهب إلى أن القيم التي ندافع عنها موضوعية.

ثانياً: إنّ مثل هذه الوجهة من النظر، ما دامت هناك عدة نظريات ممكنة عن طبيعة هذه القيم تتسق معها فهي من ثمّ افتراض جدير بالاعتبار

ويمكن الدفاع عنه، رغم أننا لا نستطيع أن نحكم بأنها صحيحة.

لم يستخدم رجال العصور الوسطى أبداً اللغة التي نستخدمها في هذا الفصل. فهم ما كانوا يقولون قط إنها «موضوعية» أو «ذاتية» أو حتى إنها «قيم». فتلك هي رطانة العقل الحديث.

غير أن القول بأن الفكرة التي عبّرنا عنها بعبارة «موضوعية» القيم الاخلاقية كانت كامنة في كل تفكيرهم فذلك أمر لا شك فيه. ذلك لأن هذه الفكرة، على نحو ما سأوضح كلما تقدمنا في السير، جزء ضروري في أي ايمان ديني عن العالم. فهي تتحد في المقام الأول، في هوية واحدة مع الفكرة التي تقول إنّ العالم عبارة عن نظام أخلاقي، إذ أننا لو تدبرنا ما يتضمنه القول بأن القيم الأخلاقية ذاتية، لوجدنا ذلك يعني أنها تعتمد على أغراض، ورغبات وآراء أو أية حالة أخرى من الحالات الذهنية- للموجودات البشرية. ومن ثمّ فإذا لم تكن هناك موجودات بشرية في الكون فلن توجد فيه قيم أخلاقية، ولن توجد بمعزل عن الموجودات البشرية. فلا شيء في الكون، في ذاته، خير أو شر، ولا وجود لقيم: اقتصادية، أو جمالية، أو أخلاقية في عالم يخلو من البشر. فالقيم أمور إنسانية خالصة ومثل هذه النظرة شائعة اليوم بما فيه الكفاية. ويقال أحياناً إنّ الكون «محايد» بالنسبة لقيمنا سواء الأخلاقية أم الجمالية. فالطبيعة لا تفضل الأشياء الخيّرة ولا الأشياء الشريرة، فطاحونتها تطحن أي نوع من الغلال بغير اكتراث. وتلك وجهة النظر التي تقول إنّ العالم لا يمثل نظاماً أخلاقياً.

أما النظرة التي تقول إنّ العالم نظام أخلاقي- وبعبارة أخرى إنّ القيم الأخلاقية موضوعية- ليست متضمنة فحسب في فكر العصر الوسيط، وإنما هي نظرة يعتنقها كل إنسان متدين في أي مكان عن وعي أو غير وعي، فهي جزء جوهري وأساسي من الموقف الديني. وهي لا تزال تجد تعبيراً عنها في أشياء كثيرة إذ يعتنقها الناس البسطاء الذين لا هم فلاسفة ولا لاهوتيين. وهناك عدد كبير من الناس عبّروا عنها لا يؤمن واحد منهم بأية عقيدة دينية،

وربما أنكر أنها دينية. إنّ أفكار الغالبية العظمى من البسطاء من الناس حول هذه الأمور غامضة وغير متسقة. وهم قد يعتمدون على تقديم دليل قوي من ثبات الأفكار بيننا وهي التي يبذل المثقفون جهداً في جعلها بالية عفى عليها الزمان.

فكثير من الناس يؤمنون، فيما يبدو، بقضايا مثل: لا بد أن ينتصر الخير في النهاية أو أن للحقيقة قوة داخلية سوف تمكنها من الفوز النهائي على الزيف. أو أن هناك «قوة ما» في الأشياء المتجهة نحو الخير. وأن الاتجاه نحو الخير كامن في العالم، وخلال الحقبة السوداء في تاريخ العالم- في الحرب العالمية الثانية- عندما كانت بريطانيا تناضل وحدها بعد سقوط فرنسا. واعتقد كثير من الناس في أمريكا أن بريطانيا على وشك الانهيار والسقوط أمام الهجمات البربرية، كتب لي مراسل في انجلترا يقول، بثقة تامة أن انجلترا سوف تنتصر في الحرب حتى ولو لم تتدخل الولايات المتحدة. وعندما سألته عن الأساس الذي يرتكز عليه إيمانه أجابني «لأنه يستحيل لنظام يبنى على الأكاذيب- مثل نظام هتلر- أن يسود» وقد كان رجلاً يؤمن باللاأدرية [أي ليس لديه يقين في أن الله موجود أو غير موجود] والواقع أن الشواهد التجريبية والتاريخية التي تؤيد إيمانه كانت ضعيفة وغير كافية تماماً، ويبدو أن مثل هذا الاعتقاد مستمد بالأحرى من شعور غامض بأن العالم نظام أخلاقي.

لاحظنا في الفصل السابق أن الإيمان في الطابع الغائي للعالم لم تبتكره الديانة المسيحية، بل كان من سمات تفكير العالم الغربي، منذ عصر سقراط وأفلاطون على الأقل. وذلك يصدق أيضاً على وجهة النظر التي تقول إن العالم يمثل أخلاقياً. فعند أفلاطون ان العالم لا يتحرك فقط بناء على أغراض، بل نحو أغراض خيّرة أيضاً. فهو يتحرك في كل مكان نحو «مثال الخير».

وقد يكون من المناسب أن نضيف إلى ذلك أن هذا الإيمان لا ينحصر في العالم الغربي. إذ يمكن أن نتعقب فكرة غرضية العالم إلى الديانة الهندوسية

التي هي ديانة تأليهية إلى حد ما، لكن ذلك لا يوجد في الديانة البوذية. غير أن فكرة أن العالم نظام اخلاقي تظهر في كلتا الديانتين في مفهوم «الكرما Karma». إن جوهر نظرية «الكرما» هو أن جميع الكائنات الحية تتلقى في وقت ما- ما لم يكن في حياتها الحاضرة تجسيداً جديداً- عدالة دقيقة عن طريق العقاب أو مكافأة على أعمالها الخيرة أو الشريرة». وهكذا تنسب الخاصية الأخلاقية للعدالة المطلقة إلى نظام العالم.

والحقيقة هي أن الطابع الأخلاقي النهائي للكون، سواء أكان تجسيداً في صورة إله الأديان المتعالي أو تصورناه على أنه محايث لمسار العالم ذاته، كان جزءاً في كل ثقافة دينية متقدمة. ولقد ظلّ حتى العصور الحديثة في الغرب، إيماناً كلياً بالإنسانية المتحضرة. والمفهوم المضاد الذي يقول أننا نعيش في عالم أعمى لا يكترث بتاتاً بالخير أو الشر- رغم أنه يظهر بين الحين والحين في العالم القديم كما هي الحال عند لوكرتيس- هو سمة للعالم الغربي فحسب إبان القرون الثلاثة الأخيرة. وهو نتاج الثورة العلمية في القرن السابع عشر. أما القول بأن القيم ذاتية ونسبية، وأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، فهذه السمة هي الإيمان التقليدي الشائع عند المثقفين في وقتنا الحاضر. وهذه الوجهة من النظر عن العالم قد هبطت إلى جماهير الناس. لكن ما دامت وجهة النظر الدينية القديمة كامنة تحت السطح، فقد أدى ذلك إلى ظهور المحيّرات والمتناقضات في أذهان الناس في مقابل الوضوح والبساطة التي كانت موجودة في عقل العصور الوسطى.

# الجزء الثاني

# صورة العالم في العصر الحديث

# الفصل الرابع

# نشأة العلم الحديث

الصـراع الشهير بين العلم والدين كثيراً مـا يعـرض لـه البـاحثون مـن زاوية المتناقضات المفترضة بين معتقـدات معينـة للـدين ومكتشـفات معينـة للعلم. هكذا حطمت مكتشفات الجيولوجيا الإيمان بأن العـالم خُلـق في سـتة أيام منذ بضعة آلاف من السنين[1]. كما أظهـرت نظريـة التطـور لـداروين ان الإنسان ليس خلقاً خاصاً لا يرتبط بمملكة الحيوان. وأن تطبيقات العلم على النقد التاريخي والأدبي على الكتاب المقدس أثبتت أن هذا الكتاب ليس سجلاً حرفياً لوقائع أمر بها الله. وتاريخ طويل من مكتشفات علميـة كهـذه أدت إلى ظهور سلسلة من الصدمات في ميدان الإيمان المسيحي.

وعلى حين أننا لا نستطيع أن نشك في أن هذه الصدمات كـان لهـا تـأثير

---

(1) عملية الخلق في ستة أيام ليست سوى مجاز فلا يقصد بها سـوى تقريـب فكـرة الخلق- التي هي همزة الوصل بين الزمان الأول والأزل- إلى أذهـان النـاس. راجع عرضنا لهذه الفكرة في شيء من التفصيل في مقال «الزمان.. والأزل» في كتابنا «أفكار.. ومواقف» الذي أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عـام 1996، ص 15 وما بعدها (المترجم).

قوي في طريقة فهم الناس للإيمان الديني، فلا بد لنا من الإشارة إلى أن ذلك هو بصفة عامة تفسير سطحي جداً للصراع بين الدين والعلم.

فالتطاحن والعداء الحقيقي كان أكثر عمقاً وأبعد غوراً، فهو لم يكن بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للدين على الإطلاق. بل كان بالأحرى أن بعض الافتراضات الشائعة جداً التي كانت متضمنة في النظرة العلمية عن العالم اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية للعالم- أي نظرة دينية وليس فقط النظرة المسيحية. فمثلاً جزء من النظرة الدينية للعالم أنه نظام أخلاقي، وإنكار ذلك، والتأكيد على أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، ليس بالطبع «اكتشافاً» لأي علم معين، فهو لا ينتمي إلى علم الطبيعة أو علم الفلك، أو علم النبات، ولا حتى جزءاً من الهيكل العام للعلم، ولا نعتقد أن هناك من رجال العلم رجلاً «غير علمي» فينكره. وهو ليس مشكلة علمية على الإطلاق، بل مشكلة فلسفية، فكيف يمكن أن يكون بأي معنى من ابتكار العلم؟ لسنا جاهزين حتى الآن للإجابة عن هذا السؤال، فالقول بأن هناك رابطة ما أمر مؤكد. لكن لا بد لنا، قبل إن نقول ما هي هذه الرابطة، أن نسوق كلمة عن أصول العلم الحديث ومضامينه.

فلو أننا كنا نهتم بالمشكلات أو الصعوبات التي أثارتها بعض المكتشفات العلمية الخاصة ضد الدين، فلا بد لنا من التركيز نسبياً على العلم الحديث لاسيما في القرن السابع عشر. فقد غيّر علم الجيولوجيا الجديد ونظرية التطور مفهومنا عن العالم. لكن الموقف العلمي العام، والافتراضات الأساسية للنظرة العلمية عن العالم- التي كانت العدو الحقيقي للإيمان الديني- هي بالأحرى ما قام به علماء مثل «كبلر» و «جاليليو». فبرنامج الحركة العلمية كلها في العالم الحديث، والافتراضات السابقة التي كانت قد تأسست واكتملت في عصر «نيوتن» قام بها هذا العالم الإنجليزي. وبمقدار ما ننظر إلى العلم على أنه مؤسس العقل الحديث، يكون العلماء الأوائل الذين

علينا أن ندرسهم لا هم ليل Lyell[1]، ولا دارون، ولا أنيتشتين أو نيلس بور Niels Bohr[2]، وإنما هم مؤسسو العلم في القرن السابع عشر الذين أحدثوا التغير العنيف وسط مناخ الفكر في العصور الوسطى، الذي درسنا بعض سماته فيما سبق.

وهذه المكتشفات الخاصة للعلم التي يبدو أنها تعارضت مع معتقدات مسيحية معينة ظهرت، في الأعم الأغلب، في القرن التاسع عشر. ومع ذلك فقد كان القرن الثامن عشر هو العصر العظيم للشك الديني، وقد تبعه مباشرة مولد العقل الحديث. ولقد كان القرن التاسع عشر، بالمقارنة بها قبله، عصر العودة إلى الإيمان. لأن الرومانسية التي سيطرت عليه كانت أساساً رد فعل ديني ضد مذهب الشك.

إن العقل الحديث هو نتاج علم القرن السابع عشر، وليس العلم في القرن التاسع عشر، ولا في القرن العشرين. ولهذا السبب فإنني سوف أخصص الفصل الحالي لكي أروي بإيجاز الثورة العلمية في القرن السابع عشر.

---

(1) تشارلز ليل (1797- 1875) Ch. Lyell عالم جيولوجي اسكتلندي عارض في كتابه «أصول الجيولوجيا» الذي صدر عام 1830 / 1833 نظرية عالم التشريح الفرنسي جورج كوفيه التي تقول إن سمات الأرض قد كونتها سلسلة من الكوارث، وعرض نظرية عالم الجيولوجيا الاسكتلندي «جيس هتون» التي تقول أن أحداث الماضي ظهرت بسبب نفس العمليات التي تحدث الآن وهي وجهة نظر أثرت في نظرية التطور عند دارون (المترجم).

(2) بور، نيلس هنرش ديفيد (1885- 1962) عالم طبيعة دانماركي كشف أبحاثه النظرية عن بنية جديدة للذرة تسمى الآن «نموذج بور» وساعدت على تدعيم نظرية الكوانتم (المترجم).

عاش كوبر نيكس (1473- 1543) قبل الحقبة التي سيطرت عليها الثورة العلمية في القرن السابع عشر بقرن كامل. ومع ذلك فقد كان من المستحيل أن تظهر هذه الثورة بدون كوبر نبكس فقد بُنيت على أساس نظرياته. ونشرت بعض المختارات من كتابه «دوران الأجرام السماوية» في فترة مبكرة حوالي 1530، وإن كانت نصوصه الكاملة لم تظهر إلا عام 1543- وهو العام نفسه الذي مات فيه.

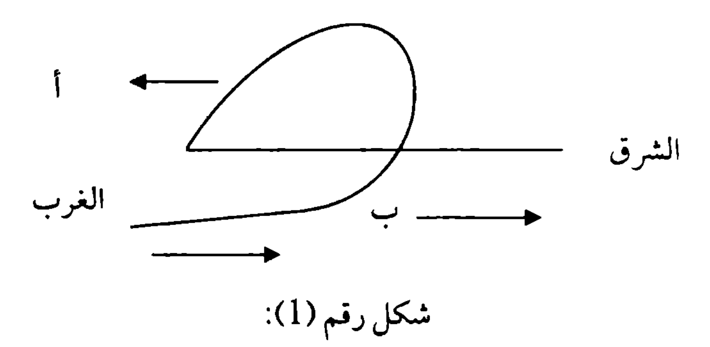
وإنجازه العظيم، كما يعرف كل إنسان، هو إحلال النظرية الهليوسنترية (مركزية الشمس) محل النظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) في علم الفلك. وهذا يعني بعبارة بسيطة وعامة أن الأرض تدور حول الشمس لا العكس، لقد كانت النظرية الجيوسنترية موضع تسليم عام منذ العصور القديمة. قد طورها في مذهب رياضي عالم الفلك السكندري بطليموس في القرن الثاني الميلادي. ولقد قام نظام بطليموس على ثلاثة فروض أساسية:

**أولاً**: الأرض تظل ساكنة بلا حركة في مركز الكون.

**ثانياً**: إن الأجرام السماوية كلها تدور حول الأرض.

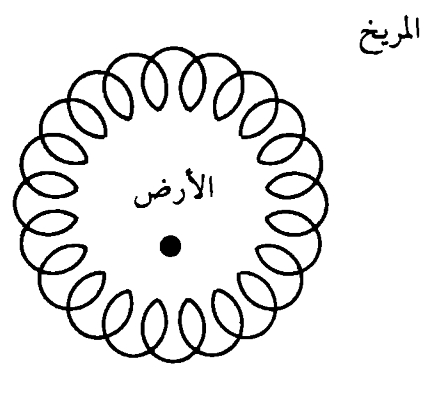
**ثالثاً**: أن دورانها حول الأرض يتم في حركة دائرية.

بينما لم يسبب الفرضان الأوليان أية صعوبات، فقد صدم الفرض الثالث وقائع بسيطة كانت معروفة جيداً حتى عند القدماء. فقد كان معروفاً منذ العصور القديمة أن الكواكب «تتجول» في السماء. فلو لاحظنا المريخ، مثلاً، على مدار السنة فسوف نلاحظ- إضافة إلى دورانه اليومي حول الأرض مع بقية النجوم، أن حركته السنوية كنوع من الانقلاب بالنسبة للنجوم على النحو الآتي تقريباً:

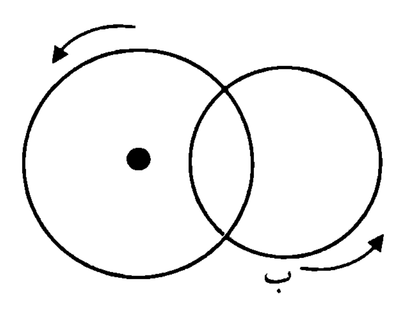



شكل رقم (1):

أي إنه يتحرك بين النجوم من الغرب إلى الشـرق، عائـداً إلى الخلـف في حركة «تراجعية» في اتجاه مضاد من ب إلى أ، ثم يكمل حركته نحـو الشـرق، وهو يقوم بالانقلاب في فترة تستغرق بضعة أشهر. وفي السنة التالية يقوم مرة أخرى بالانقلاب على الانقلاب، لكـن لـيس في نفـس المنطقـة مـن السـماء. وتعود الانقلابات ذاتها تقريباً في نفس المناطق من السماء بعـد اثنتـي عشـرة سنة. وتتحرك الانقلابات ذاتها بين النجوم في فترة الإثنتي عشـرة سنة بطريقة تشبه الرسم التالي:



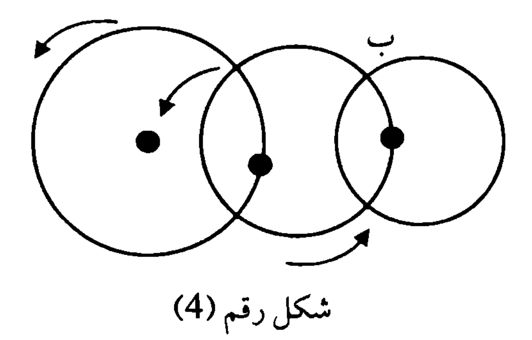

شكل رقم (2):




شكل رقم (3)

فكيف تتفق هذه الحركة المعقدة- وهـي شيء يحـدث لجميـع الكواكـب وليس للمريخ فقط- مع وجهة النظر القائلة، بأن الكواكب تتحرك في دوائـر حول الأرض بوصفها المركز؟ كان تفسير ذلك هو العمل الفذ الـذي قـام بـه علم الفلك عند بطليموس. فقد شرحها في نظرية بارعة هي نظريـة «الـدوائر الصغيرة Epicycles»[1].

افرض أنه يوجـد عـلى حافـة العجلـة عجلـة أخـرى، سـوف نسـميها «بالدائرة الصغيرة» توجد في المركز على نحو ما هو موجود في الشكل رقم 2:




شكل رقم (4)

---

(1) نظرية التدوير التي تجعل الدوران مركز دائرة صغيرة، غير أن هذا المركز محمول على محيط دائرة أكبر منها وهكذا (المترجم).

فلو دارت العجلتان حول مركزيهما في نقطة على حافة الدائرة الصغيرة، فإن «ب» سوف تقوم بدوران مماثل لدوران «المريخ» على نحو ما بينا في الشكل رقم 2.

لكن افرض أن الحركات التي نلاحظها لكوكب ما، لا يمكن تفسيرها بالضبط بدائرة كبيرة وأخرى صغيرة. فقد يحدث أن الدائرة الكبيرة، واثنتين صغيرتين أو أكثر، يمكن أن تنتظم لدرجة أن حركة النقطة «ب» سوف تتطابق تماماً مع حركة الكواكب على ما بينا في الشكل رقم 3.

وليس ثمة نهاية للتفصيلات الممكنة لمثل هذه الفكرة، ومن الواضح- عن طريق عبقرية رياضية- أن أي حركة جوالة في السماء، بشرط أن تعود على نفسها، لا يمكن تفسيرها إلا من زاوية الدوائر. ولا بد من رسم خريطة كبرى لقطر كل دائرة ولسرعة دورانها. وهذا هو ما قام به النظام البطلمي بالنسبة لجميع الأجرام السماوية. وقد أنجزها بدقة تامة حتى يتمكن الفلكيون من وضع تنبؤات تقريبية، على الأقل، عن أوضاعها في السماء في المستقبل.

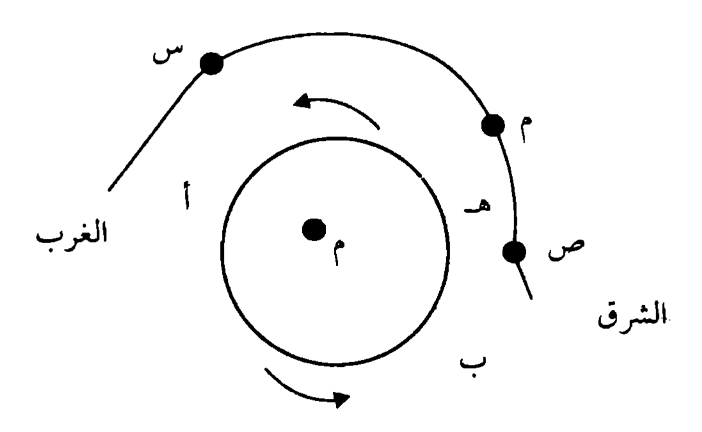
وكانت المساوىء الكبرى لهذا النظام هي طابعه المعقد المزعج. فنحن لا نجد فيه أقل من سبع دوائر كبيرة وثمانين دائرة صغيرة ضرورية لتفسير الحركات المعروفة عن أجرام النظام الشمسي.

ويظهر جانب مضيء ومثير في تاريخ الفكر البشري يرتبط بالسؤال: لماذا اعتقد الفلكيون البطالمة أنه من الضروري بناء دوائرة متخيّلة لتفسير الحركات التي نلاحظها غير الحركات الدائرة للكواكب؟ ولماذا سيطرت على عقولهم فكرة الدائرة؟ ولماذا لم يقل بطليموس، ببساطة، إن المريخ يتحرك، في الواقع، حول الأرض في مسار دائري ليس له مركز الدائرة الأخرى على نحو ما هو مبيّن في الشكل رقم 2؟ لماذا لا يجوز ذلك؟ لماذا يبدو أن الدوائر وحدها هي التي تتحرك؟

وتزداد المشكلة تعقيداً من واقعة أن القدماء كانوا يعتقدون أن الأجرام السماوية تتحرك حول مجالات دائرة صلبة، ولو صحّ ذلك لكان يمكن أن تكون الدوائر الصغيرة مجرد دوائرة متخيّلة خرجت منها حركات الكواكب التي لا تعتمد على مراكز الدوائر الأخرى، ولن تكون سوى حيل رياضية. ويبدو أن المفكرين البطالمة اعتنقوا النظريتين معاً. لكن أياً ما كانت حقيقة المجالات الثابتة، فلا شك أن ذلك ليس هو التفسير الوحيد للسبب الذي من أجله اعتقد علماء الفلك البطالمة أن جميع الطرق التي تسير فيها الكواكب لا بد أن تكون دائرة بمعنى ما. وإن كان هناك سبب آخر لذلك.

لقد افترض الإغريق، بما فيهم أفلاطون، أن الأجرام السماوية هي موجودات مقدسة أو إلهية. كما اعتقدوا أيضاً أن الدائرة هي «أكمل» الأشكال الهندسية. ولما كانت الأجرام السماوية مقدسة، فإن حركاتها لا بد أن تكون كاملة، أعني أن تكون دائرية. ولا ينبغي أن نفترض أن علماء الفلك البطالمة اعتنقوا هذه الفكرة بالضبط. لكن هذا الاعتقاد عند الإغريق أوجد احتراماً في العالم الغربي للدوائر مما كان عقبة أعاقت علم الفلك لألفين من السنين.

ما الذي أنجزه كوبر نيكس بالضبط؟ إنّ جوهر إسهامه للعلم يكمن في استبصاره العميق بأن حركات الكواكب التي تشبه الانقلاب يمكن تفسيرها، بطريقة أكثر تبسيطاً مما فعل بطليموس، لو افترضنا أن الكواكب تدور حول الشمس، وأن الأرض نفسها كوكب يدور حول الشمس، في الوقت الذي تدور فيه حول محورها يومياً. ولقد برهن كوبر نيكس على أننا لو افترضنا هذا الفرض، فإننا يمكن أن نستغني عن معظم الدوائر الصغيرة التي افترضها بطليموس، وهكذا نبسط حسابات الفلك تبسيطاً عظيماً. وسوف تصبح النقطة الدقيقة واضحة إذا ما نظرنا إلى الشكل رقم (5).




شكل رقم (5)

افرض أن الأرض تدور حول الشمس في سنة كما تبيّن الأسهم، وأن المريخ يدور حول الشمس في أكثر من اثنتي عشرة سنة. عندئذٍ سوف يتحرك المريخ من خلال قوس دائرة وليكن س ص. وإذا ما تحركت الأرض في النصف الأسفل من الدائرة من الغرب إلى الشرق، سوف يظهر المريخ من الأرض على أنه يسير بسرعة من الشرق إلى الغرب. لكن عندما تسير الأرض في نصف الدائرة العلوي من الشرق إلى الغرب، فسوف تلحق بالمريخ وتتجاوزه، لدرجة أنه سوف سيبدو للملاحظ على الأرض أنه عكس اتجاهه، وأنه يسير إلى الوراء من الغرب إلى الشرق، سوف يبدو أنه يسير إلى الخلف لنفس السبب الذي تبدو فيه حركة قطار يتحرك نحو الغرب بسرعة ثلاثين ميلاً في الساعة أمام ملاحظ في قطار آخر يعبر أولاً في الخط الموازي بسرعة ستين ميلاً في الساعة، كما لو كان يسير إلى الخلف. وذلك يفسر السبب الذي يجعل المريخ يبدو متحركاً من الشرق إلى الغرب خلال جزء من العام، ثم يبدأ يعكس مساره في حركة تراجعية. وهكذا نستطيع أن نتخلص من الدوائر الصغيرة، ونفسر الوقائع التي نلاحظها عندما تكون لدينا

دائرتان فحسب دائرة للمريخ وأخرى للأرض. ويمكن تطبيق المبدأ نفسه على الكواكب الأخرى.

ومن الطبيعي أن يفترض المرء أن كوبر نيكس بهذه الطريقة يمكن أن يتخلّص من جميع الدوائر الصغيرة التي ذكرها بطليموس، بحيث لا يكون هناك شيء سوى الشمس في الوسط، ودائرة واحدة لكل كوكب. غير أننا في الواقع لا نستطيع أن نقول ذلك. فقد قلل جداً من عدد الدوائر الصغيرة. فقد كان على بطليموس أن يفترض ثمانين دائرة صغيرة، وتخلص كوبر نيكس من 46 منها، لكنه ترك 34 دائرة صغيرة، والأسباب التي جعلته يفعل ذلك معقدة. لكن أحد هذه الأسباب هو أن كوبر نيكس كان لا يزال يفترض أن محاور الكواكب لا بد أن تكون دائرية تقريباً على الأقل، مع إنها في الواقع أهليلجية (بيضية الشكل) كما بيّن كبلر فيما بعد. وهكذا فإن هناك نقاطاً كان على كوبر نبكس أن يفسرها عن طريق الدوائرة الصغيرة لكنه لم يتخلص تماماً من الدوائر الصغيرة التي كان بطليموس يفسر بها حركات الكواكب التي تشبه الانقلاب.

لقد بسّط كوبر نيكس تبسيطاً عظيماً الحسابات الضرورية اللازمة للنظام الشمسي، وذلك بتقليله عدد الدوائر الصغيرة من 80 إلى 34 دائرة. وهذا التبسيط العظيم هو الطريقة الوحيدة التي أصبح بها نظام كوبر نيكس أعلى وأسمى من نظام بطليموس. ولم نقل: «أكثر صدقاً» لكنه مناسب أكثر لأنه أكثر تبسيطاً. فكوبر نيكس لم يكتشف واقعة جديدة مفردة عن الكون. ولم يقدم ملاحظات عن الطبيعة أو حركات الأجرام السماوية التي لم يلحظها أحد من قبل. وهو بذلك لم يكتشف وقائع، بل إن ما فعله هو تنظيم الوقائع المعروفة في طريقة جديدة أكثر تبسيطاً. والقول بأن النظرية الهيلوسنترية ليست أكثر صدقاً، بل أكثر نفعاً فهي مريحة أكثر من النظرية الجيوسنترية، ينتج في الحال من مبدأ النسبية في الحركة. افرض أنه لم يكن يوجد في الكون سوى جسمين فحسب «أ، ب» وأنهما كانا في لحظة ما على بعد عشرة أميال،

وبعد خمس دقائق فقط، نشاهد الجسمين وبينهما خمسة أميال، معنى ذلك أن هناك حركة قد تمت. فأي الجسمين قد تحرك، أم أن الجسمين تحركا معاً؟ من الواضح أنه ليست هناك طريقة ممكنة للإجابة عن هذا السؤال. فليست هناك مشاهدة أو ملاحظة أو مقياس ليلقى الضوء عليه. وهكذا لن يكون ثمة فارق على الإطلاق أن نقول أي الجسمين قد تحرك. ففي استطاعتك أن تفترض، إذا شئت أن الجسم «أ» ظل ساكناً، وأن الجسم «ب» قد تحرك نحوه بسرعة ميل في الدقيقة. وفي استطاعتك أن تفرض أن الجسم «ب» كان في سكون، وأن الجسم «أ» تحرك نحوه بسرعة ميل في الدقيقة. أو في استطاعتك أن تفرض أن الجسمين قد تحركا «أ» بسرعة عشرين ميلاً في الساعة، و «ب» بسرعة أربعين ميلاً في الساعة أو «أ» بسرعة خمسين ميلاً في الساعة، و «ب» بسرعة عشرة أميال في الساعة.. إلى آخره. وطالما لا يوجد مرجع تحكم به على هذه الافتراضات أو أن نقول أيا منها هو الفرض الصحيح، فإنه ينتج من ذلك ألا يكون أي فرض أكثر صدقاً، من الفروض الأخرى. لكن من الممكن أن يكون فرضاً أكثر نفعاً من الفروض الأخرى. فمثلاً قد يكون من الأسهل أن نفترض أن جسماً واحداً فقط هو الذي تحرك وليس الجسمان. ولكن أي فرض من الفروض المختلفة يستطيع - على قدم التساوي تفسير الوقائع التي نشاهدها تفسيراً حسناً. أعني تقليل المسافة بين «أ» و «ب».

ويمكن أن نأخذ بالمبدأ نفسه تماماً، لو كان هناك عدد أكبر من الأجسام في الكون: ثلاثة أو ثلاثين، أو بليون - بدلاً من اثنين. ففي استطاعتك أن تأخذ أي جسم وتعتبره مرجعك المركزي، وتعتبره ساكناً، ثم تفترض أن جميع الأجسام الأخرى تتحرك، نسبياً، نحوه. ومن هنا فليس من الأصوب أن تقول: إن الشمس تظل ساكنة، وإن الأرض تدور حولها من أن تقول العكس. غير أن كوبر نيكس برهن على أنه من الأبسط رياضياً أن نقول: إن الشمس هي المركز. ما دام هذا الفرض يخلصنا من كثير من الحسابات المعقدة للدوائر الصغيرة. ومن ثمّ فلو أراد شخص في يومنا الراهن أن يكون «شاذاً»

ويقول: إنه لا يزال يؤمن بأن الشمس تدور حول أرض ساكنة، فلن يكون هناك مَنْ يستطيع أن يثبت أنه على خطأ. وهي طريق للدفاع عن وجهة نظر العصر الوسيط لم يعرفها للأسف «البابا»، ولا محاكم التفتيش التي أدانت جاليليو، وحكمت عليه بالهرطقة لقبوله النظرية الهيلوسنترية.

يقال أحياناً: إنه على الرغم من أن كوبر نيكس لم يستطع البرهنة على صحة نظريته فقد برهن عليها «نيوتن» فيما بعد، ثم أكدتها بعد ذلك المكتشفات التالية. وبخاصة التغير الظاهري في مواقع الأجرام السماوية (اختلاف منظر النجوم والكواكب). وليس ذلك صحيحاً بدقة، بل كل ما يعنيه هو أن «نيوتن» وجد أنه من المناسب أن يقيم قانونه في الجاذبية على وجهة نظر كوبر نيكس، وأن هذا الإجراء أثبت نجاحاً لا حد له. لكن لا يزال من الممكن منطقياً أن نفترض وجهة نظر بطليموس، وأن نفسر بناء عليها جميع وقائع علم الفلك وعلم الطبيعة المعروفة لنا حتى الآن. بل يستطيع المرء أن يسير أبعد من ذلك فيقول: إنه لن تكون هناك واقعة من الوقائع التي سنشاهدها في المستقبل يمكن أن نتصور أنها ستتناقض معها. والمشكلة الوحيدة هي أنه إذا كان علينا الآن أن نزعم صدق النظام البطلمي، فإن علينا أن نعيد كتابة العلم كله من جديد لكي يتلاءم مع هذا الفرض، بما في ذلك بالطبع قانون الجاذبية لنيوتن، دع عنك نظرية أينشتين. وأما أن هذه النسخة الجديدة من العلم ستكون معقدة على نحو لا يمكن تصوره، فإن ذلك يجعلها غير مناسبة تماماً، وهكذا سيكون من مصلحة الجميع، فيما يبدو «الإيمان» بنظرية كوبر نيكس.

وينبغي علينا ألا نفترض أن النظرية الهيلوسنترية قد حازت قبولاً وسيطرت على العقول بمجرد ما اقترحها كوبر نيكس. لقد انقضى نحو قرن كامل قبل إن يتقبلها الناس قبولاً عاماً حتى مّن العلماء أنفسهم. فقد ظلّت موضع شك حتى في عصر جاليليو أعني بعد كوبر نيكس بمائة عام.

لقد ظلّ الفلك الدانماركي العظيم «تيكوبراهي» الذي ازدهر بعد كوبر

نيكس بنصف القرن تقريباً، مصراً على أن الأرض ساكنة، وأن الشمس هي التي تدور حولها، على الرغم من أنه تابع النظرية الجديدة إلى حد الإيمان بأن بعض الكواكب تدور حول الشمس- وهي مصالحة مثيرة بين نظام بطليموس ونظام كوبر نيكس وجدت استحساناً ملحوظاً في عصره. وسوف نلاحظ، بالطبع، أن هذه المصالحة هي نظرية- من زاوية مبدأ نسبية الحركة- تمثل افتراضاً يمكن الدفاع عنه تماماً على أنه «صادق» مثل الافتراضين السابقين اللذين يتوسط بينهما. وحتى جاليليو لم يقبل النظرية الهليوسنترية إلا بعد تردد. ومن ثم أصبحت بعدئذ موضع نزاع بين العلم والكنيسة. ثم وضعها جاليليو في النهاية ضمن خريطة العلم، رغم أنه عانى من السجن على يد محاكم التفتيش لفعلته هذه.

كان تيكوبراهي (1546- 1601) شخصية انتقالية. ولا تكمن مساهمته في العلم في توفيقه بين نظريتين في علم الفلك، ولا في أي تقدم نظير آخر- فلم تكن مواهبه هي مواهب الرجل النظري، وإنما هي تكمن في الجانب العملي من المشاهدة. فقد أقام أول مرصد فلكي، واخترع المزولة[1]، لقياس ارتفاع الأجرام السماوية فوق الأفق. والسداسية[2] لقياس مسافات الزوايا بينها.

ولم يكن قد تمّ اختراع المرقب (التلسكوب)، فقد كان يقدم مشاهداته بالعين المجردة. وقضى حياته يرصد ويسجل في جداول مواقع الكواكب في السماء في تواريخ معينة وأوقات محددة- أعني في رسم خريطة لمسارها. ولقد قام بهذا العمل بدقة لم تكن معروفة من قبل. فرد هامش الخطأ الساحق من

---

(1) المزولة أو التربعية هي أداة تستخدم في الفلك والملاحة لقياس الإرتفاع وتتألف من قوس مقسّم إلى 90 درجة (المترجم).

(2) آلة لرصد المسافات بين النجوم ومعرفة زواياها (المترجم).

عشر ثوان في المسار إلى نصف الثانية أعني إلى 0.120٪ من الدرجة. فشكلت جداوله ومشاهداته مساهمة في المعطيات التي شيّد عليها كبلر ونيوتن فيما بعد بناءهما النظري، ولم يكن من الممكن لعمليهما أن يرى النور ما لم يقم تيكوبراهي بهذه الخطوات. ولهذا فإنه يمكن أن يسمى أب القياس الدقيق في علم الفلك.

لقد قدّم كبلر (1571- 1630) إسهامات هي عكس إسهامات تيكوبراهي. لم يكن مراقباً ماهراً لكنه كان مُنظراً عظيماً، فاستخدم مشاهدات تيكوبراهي، وكان اكتشافه العظيم هو أن الكواكب تدور في مسار أهليلجي (بيضي الشكل) وليس دائرياً، فوضع ثلاثة قوانين لحركة الكواكب:

**القانون الأول**: إن الكواكب تسير في مدارات بيضاوية مع الشمس في أحد المراكز، بينما يظل المركز الآخر شاغراً.

**القانون الثاني**: إن كل كوكب يقطع مسافات متساوية في أوقات متساوية ووضع صيغة رياضية وهي أن المساحة التي يعبرها في لحظة معينة نصف قطر يربط الشمس بكوكب ما، تظل ثابتة بالنسبة إلى هذا الكوكب.

**القانون الثالث**: إن نسبة مربع مدة دوران الكوكب إلى مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس تظل واحدة في حالة جميع الكواكب.

فإذا ما أخذنا هذه القوانين الثلاثة وجدنا أنه يمكن التنبؤ بموقع أي كوكب في السماء في أية لحظة دون الرجوع إلى أية نظرية خاصة بالدوائر الصغيرة، مما مكّن كبلر من التخلّص من الكواكب الصغيرة التي كانت لا تزال في علم الفلك عند كوبر نيكس هي البديل عن الدوائر. وهكذا أكمل «كبلر» تبسيط النظرية الفلكية التي كان قد بدأها كوبر نيكس.

لقد قام كبلر بعمل ثوري حطم فيه، في النهاية، الرهبة الخرافية التي كانت تؤمن بأن الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسية. ولقد جعله هذا العمل أحد الشخصيات البارزة المرموقة التي تميّز بها العلم الحديث عن العلم في

العصر الوسيط وعند الإغريق. فعلى حين أن المفكرين والعلماء في العصور الوسطى استنتجوا أن الحقيقة لا بد أن تكون كذا وكذا- بطريقة قبلية من مبادىء أولى مفترضة، فقد قام العلم الحديث على أساس الإيمان بأن الطريق الوحيد لاكتشاف الحقيقة هو النظر في الوقائع. فإذا أردت أن تعرف ما إذا كانت هناك أشجار بلوط في «الكونغو»، فإنك لن تستطيع أن تعرف ذلك بأن تجلس على كرسي مريح في مدينة «نيويورك» ثم تستنتج بطريقة قبلية من بعض البديهيات أنه لا بد أن تكون هناك أشجار بلوط في هذا البلد، أو أنه لا يمكن أن يكون فيها أشجار بلوط. إن عليك أن تنظر إلى الوقائع التي هي في هذه الحالة أن تذهب إلى «الكونغوا» لترى. وذلك يبدو لنا الآن واضحاً، غير أن العلم الحديث هو الذي جعل ذلك واضحاً فالحجج التي تؤيد القول بأن الكواكب تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسية مثال على الإجراءات المضادة. غير أن كبلر- عندما نظر إلى الوقائع (التي قام تيكوبرا هي بملاحظتها)[1]- والتي تعني في هذه الحالة مشاهدة المسارات الفعلية للكواكب في السماء- اكتشف أن الكواكب تسير في مدارات بيضاوية.

كان جاليليو (1564- 1642) شخصية شهيرة بسبب المكتشفات التي توصل إليها والتي لا بد أن نعرض لمعظمها ولو بمجرد الذكر حتى نستطيع أن نركز على واحدة لها عظيم الأهمية بالنسبة لدراستنا- وهي المتعلقة بقوانين الحركة.

لقد صنع أول تلسكوب فلكي (مرقب) ووجهه نحو القمر، فاكتشف أن هذا الجرم ليس كرة تامة الإستدارة، وإنما هو جسد تجعد أو تغضن بكثير

(1) كان «كبلر» يعمل في شبابه مساعداً «لتيكوبرا هي» وقد درس بدقة سجلات الأرصاد الفلكية التي تركها أستاذه، وهي التي أعانته على إدراك أن الكواكب تسير في مدارات بيضاوية (المترجم).

من الجبال والوديان ولقد كان ذلك مسماراً في نعش وجهة النظر التي سادت العصور الوسطى عن العالم، لأنها كانت تفترض دائماً أن الأجرام السماوية لا بد أن تكون كرات تامة الإستدارة لنفس السبب الذي من أجله لا بد أن يكون المحور دائرة كاملة، والكرة هي الشكل الكامل الثابت الوحيد. كما أن وجود الجبال والوديان على سطح القمر جعلت من المرجع أيضاً أن يتكون القمر من نفس نوع كتلة المادة الفظة الخشنة التي تتكون منها الأرض. في حين أن وجهة النظر التي سادت العصور الوسطى كانت ترى أن الأرض هي الكوكب الوحيد المصنوع من مادة فظة خشنة، في حين أن الأجرام السماوية- لاقترابها من الإلهي- تتكون من نوع خاص من الأثير أو من جوهر شبه إلهي.

ولقد شاهد جاليليو بمنظاره كثيراً من النجوم الجديدة التي لا تراها العين المجردة. وأدى به ذلك إلى الكشف الشهير لأربعة من النجميات الصغيرة حول المريخ. ولقد أدى ذلك إلى إحداث عاصفة. ذلك لأن هذا الكشف سوف يعني أن الأرض ومعها القمر من المحتمل جداً أن تكون كوكباً يدور حول الشمس مثل المريخ. ومن هنا رفض العلماء والمثقفون دعوة جاليليو للنظر في منظاره لكي يروا بأنفسهم المريخ والنجميات الصغيرات من حوله، حتى لا يفسد إيمانهم بالدين.

ولقد ذهب أحد الشراح إلى أن هذه النجميات الصغيرة لا يمكن رؤيتها بالعين المجردة ومن ثمّ لا أثر لها على الأرض. وعلى ذلك فلا فائدة ترجى منها، وبالتالي لا يمكن لها أن توجد. وهذه الملاحظة ليست مضحكة فحسب كما تبدو لنا، وإنما هي تضع أيضاً، في بؤرة حادة، التعارض الأساسي بين عقل العصر الوسيط والعقل الحديث. لأنها تقوم على مقدمة تقول: ما ليس نافعاً لغرض ما لا يمكن أن يوجد. وهي تعبر في جملة واحدة عن الطابع الغائي للكون. وإذا ما بدت مضحكة بالنسبة لنا، فذلك بسبب أننا لم نعد نؤمن بأن كل ما يوجد لا بد أن يخدم غرضاً ما، لأننا قد فقدنا، في الواقع، الإيمان بغرضية العالم. وهذه الحادثة توضح كذلك العادة التي سيطرت في

العصر الوسيط، وهي استنتاج أن الحقيقة لا بد أن تكون كذا وكذا من مبادىء قبلية سابقة على التجربة. في حين أن جاليليو يجسّد روح العلم الحديث فاهتم بالنظر إلى الوقائع. ويظهر الصدام بين العصر الوسيط والعصر الحديث كله في الحادثة الطفيفة.

غير أن الاكتشاف العظيم لجاليليو الذي لا بد أن تلفت إليه الأنظار هنا كان أول قانون للحركة. والواقع أنه ليس من الواضح تماماً أن جاليليو هو الذي وضعه، فقد جاءت صياغته الواضحة في أعمال نيوتن، رغم أن جاليليو كان أول مَنْ فهمه. لو أنت كنت تدفع عربة في طريق غير ممهد ثم توقفت عن دفعها فإن العربة سرعان ما تبطىء من سرعتها ثم تتوقف. ولو أن سيارتك كانت تنطلق بسرعة خمسين ميلاً في الساعة وأطفأت المحرك فإن السيارة كذلك سوف تبطىء في سرعتها ثم تتوقف. ولكي تحافظ على استمرار العربة أو السيارة في سرعة مطردة فلا بد أن تحتفظ لها بقوة الدفع. وجميع الملاحظات اليومية للأجسام المتحركة تبرهن، فيما يبدو، على القاعدة التي تقول إنّ نوعاً ما من القوة مطلوب للمحافظة على حركة الجسم. وهذا هو ما افترض أرسطو أنه قانون الطبيعة وقبلته العصور الوسطى كما هو حتى عصر جاليليو. ولقد طبق نفس القانون على النجوم والكواكب التي هي في حركة مستمرة في السماء. ومن ثم فلا بد أن تكون هناك قوة ما هي التي تدفعها أو تجذبها، وكان الاعتقاد الشائع أن الأرواح أو الملائكة هي التي تقوم بذلك. ولقد افترض العلماء نفس الفرض وهو أن نوعاً ما من القوة مطلوب للحركة. وهكذا افترض ديكارت أن المكان مليء بدوامات من الأثير تحمل الكواكب، كما تحمل قوة الماء في الدوامة الأجسام الطافية.

أما القانون الأول للحركة فهو يقول لنا- على العكس- ليس ثمة قوة مطلوبة للمحافظة على حركة الشي لكي يسير في سرعة مطردة. ويذهب إلى أن الشيء يحافظ على حالته من حركة أو سكون إلى ما لا نهاية أو على الحركة في خط مستقيم ما لم تعترض طريقه قوة ما. وإلى هذا الحد فإن ذلك يتفق مع

ما يلاحظ الحس المشترك فيما يختص بالجسم إذا كان في حالة سكون، فهو يظل إلى ما لا نهاية في حالة سكون ما لم تدفعه أو تجذبه من مكانه قوة ما. فذلك ما سوف يفترضه أي إنسان. لكن ما يقررة القانون على الجسم في حالة حركة كان ثورة، ويبدو أنه يتعارض مع ما تقوله التجربة. فهو يقول أن السيارة لو انطلقت بسرعة ستين ميلاً في الساعة ثم توقف المحرك، فسوف تواصل السير في خط مستقيم بسرعة ستين ميلاً في الساعة إلى الا بد ما لم تعترضها قوة ما فتوقفها. وهذه القوة التي توقفها هي بالطبع الإحتكاك، فإذا لم يكن هناك أي إحتكاك فسوف تستمر السيارة في سيرها إلى الا بد بغير توقف.

كيف عرف جاليليو ذلك أو «برهن» عليه؟ وكيف يمكننا الآن أن نبرهن عليه. والجواب هو أنه لا يمكن لأحد أن يبرهن عليه. فليس لنا على الإطلاق أي تجربة بالأجسام التي تتحرك دون أن تؤثر فيها أية قوة. فالإحتكاكات على الأرض من أي نوع تؤثر في جميع الأجسام المتحركة. صحيح أننا إذا ألقينا بقطعة من الحجر على سطح من الجليد فإنها سوف تقطع مسافة أطول مما تقطعها لو ألقيت على سطح خشن.

وهذا المثال يكفي لكي يوحي بقانون جاليليو طالما أنه يريد أن يبيّن لنا أنه كلما قلّ الإحتكاك، فإن الجسم يواصل الإحتفاظ بحركته قبل إن يتوقف. غير أنها قفزة هائلة وجريئة من هذه الفكرة إلى القول بأنه بدون إحتكاك على الإطلاق فإن الجسم سوف يحتفظ بسكونه إلى الأبد. لكن لا أحد على الإطلاق يملك دليلاً إيجابياً وحاسماً على حقيقة ذلك لأن الأجسام التي بدون قوة من نوع ما تؤثر فيها، لا نعرفها من خبرتنا ولا تقع في نطاقها. ومن المرجح أنها لا توجد في الكون، إذ أنه حتى النجوم والكواكب تتأثر بقوة الجاذبية.

وذلك يعني أن القانون لا يمكن البرهنة عليه، لكنه يمثل أبسط الافتراضات التي يمكن أن نفترضها إذا شئنا، وبطريق مريحة، لكي نتنبأ

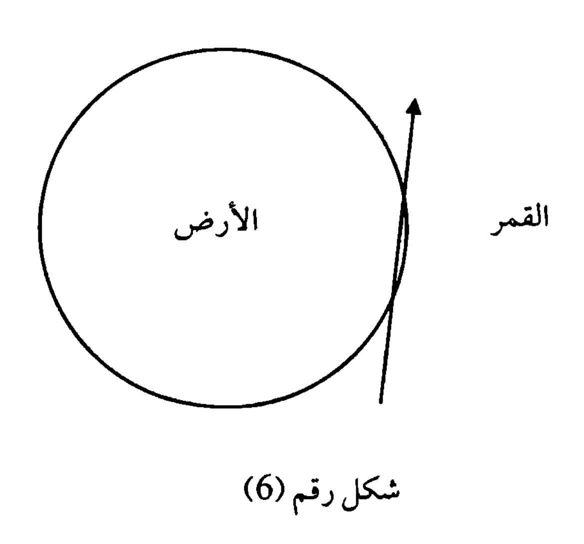
بالحركات الفيزيقية. والموقف هنا هو نفسه على نحو ما كان عليه في «اكتشاف» كوبر نيكس الذي يقول أن الشمس هي مركز النظام الشمسي- وهناك افتراضات أخرى مختلفة عن الحركة يمكن أن نفترضها، وعلى أساسها يمكن أن تفسر بنجاح كل ظواهر الحركة التي نشاهدها. ففي استطاعتك أن نفترض ما يقول به الحس المشترك من أن الأجسام تبطيء من سرعتها ثم تتوقف ما لم تؤثر فيها قوة ما. أو في استطاعتك أن تفترض أن الأجسام سوف تستمر في حركتها إلى الا بد دون أن تؤثر فيها أية قوة، وأنّ مساراتها سوف تكون دائرية. وعليك أن تفترض افتراضات مناسبة ومعقولة عن القوى، فمثلاً، لو أن جسماً يتحرك في خط مستقيم، فلا بد أن تكون هناك قوة أثرت فيه فجذبته عن مساره الدائري. لكنك لو افترضت فرضاً آخر غير فرض جاليليو، فإن عليك أن تعيد كتابة علم الميكانيكا بطريقة منقحة جداً.

والطريقة الخاصة التي يعمل بها القانون الأول للحركة- بسبب أهميته في علم الفلك- هو الذي مكّن العلماء من تفسير حركات الكواكب وغيرها من الأجرام السماوية، دون افتراض وجود أرواح أو ملائكة كما كان يعتقد الفكر الشائع. ولا الدوامات التي افترضها ديكارت.

وهكذا نصل إلى «نيوتن» (1642- 1727) لقد كان «نيوتن» عبقرية عظيمة أكملت تشييد أساس العلم الحديث، بأن وقف على اكتشاف «كوبرنيكس»، و «تيكوبراهي»، و «كبلر»، و «جاليليو»، فلم يكن في استطاعته أن يقوم بعمله العظيم بدونهم. لكنه انتهى إلى ثورة في النظرة العلمية. كان هؤلاء الرواد قد زرعوها. ولقد كانت إسهاماته في العلم هائلة حتى بغض النظر عن اكتشافه لقانون الجاذبية. لكننا هنا سوف نتجاهل كل ما قام به باستثناء قانون الجاذبية.

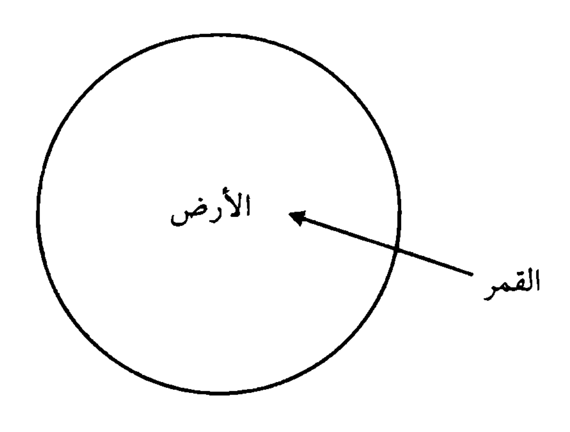
والمسألة الهامة التي علينا أن نلاحظها هي أن افتراض القانون الأول للحركة، قد ألغى ضرورة افتراض أنه لا بد من وجود قوة دافعة أو جاذبة للكواكب لتتحرك في مساراتها، فقد بدأ «نيوتن» عمله بمحاولة تفسير دوران

القمر حول الأرض، ثم طبق نفس التفسير ذاته فيما بعد على دوران الكواكب حول الشمس




شكل رقم (6)

النظرية التي تفترض وجود أرواح تدفع الكواكب وغيرها من النجميات، ونظرية ديكارت في الدوامات- مهما وصفنا الأولى بأنها خرافية أكثر وأن الثانية علمية أكثر- يتشابهان بالضبط فيما يتعلق بجانبهما الميكانيكي. فكل من الأرواح والدوامات يؤثر بقوة في التماس. ولا بد أن يظل اتجاه القوة محتفظاً بتغيره من نقطة إلى نقطة في المحور حتى تدفع الكواكب لتدور في دائرة بدلاً من السير في خط مستقيم. لكنها ستكون موجودة، باستمرار، طوال التماس. لكننا لو افترضنا الآن بناء على القانون الأول للحركة أن القمر سوف يستمر في مساره إلى الا بد في خط مستقيم وبنفس سرعته حتى ولو لم تكن هناك قوة على الإطلاق تؤثر عليه- وهذا الفرض يمثله السهم في الشكل السابق- فسوف نرى عندئذ أن الشيء الوحيد المطلوب لكي يجعله يتحرك ويدور حول الارض، سيكون قوة تعمل خلال تصف القطر من القمر إلى مركز محوره أي الأرض.




شكل رقم (7)

وليس من الضروري أن تكون هناك قوة مماس، ما دامت حركة القمر المستمرة، يمكن تفسيرها بدون أية قوة، والشيء الوحيد المطلوب لكي تفسره القوة هو تغيير الاتجاه من الخط المستقيم.

ولقد أدرك نيوتن ذلك، ولهذا استطاع أن يستغني عن قوة التماس، وراح يبحث عن قوة نصف قطرية. ولم يكن من الواضح لأول وهلة- على الإطلاق- أن هذه القوة هي القوة الجاذبية، ويتطلب التعرف عليها كجاذبية عبقرية تخيلية كبرى، ولم تكن فكرة الجاذبية جديدة تماماً، فقد ذهب جلبرت Gilbert[1] بالفعل إلى أن الأرض حجر مغناطيس. واعتقد «كبلر» أن الكواكب تتحرك بواسطة قوة تنبعث من الشمس. وعلى أية حال فقد كانت

---

(1) وليم جلبرت W. Gilbert (1544- 1603) عالم طبيعة انجليزي درس المغناطيسية والكهرباء الأستاتيكية، وذهب إلى أن مجال مغناطيسية الأرض يقوم بدور القضيب الممغنط الذي يربط بين القطبين الشمالي والجنوبي. نشر كتابه عن المغناطيسية عام 1600. وكان أول كتاب علمي يقوم تماماً على التجربة والمشاهدة (المترجم).

الجاذبية معروفة بالفعل كقوة مؤثرة في اتجاه مركز الأرض. التفاح يسقط من فوق الشجرة، لكن ما هو المدى الذي تعمل فيه قوة جاذبية الأرض؟ ولو أنك صعدت إلى ارتفاع ميل في بالون، فسوف تشعر أن هذه القوة لا تزال مؤثرة، لأنك إذا ما ألقيت شيئاً من البالون سقط إلى الأرض. وتظل الأشياء التي تحملها إلى قمة الجبل ثقيلة. لكن الواقع أنك لو كنت مستمراً في الصعود إلى أعلى فإن قوة الجاذبية تصبح أقل وأقل. ويتضح ذلك من القول بأن الجسم فوق قمة الجبل يزن أقل منه إذا كان في مستوى سطح البحر. فكيف يمكنك أن تعرف أن القوة لم تضعف تماماً عند نقطة معينة بين الأرض والقمر؟ وكيف يمكن لك أن تتأكد من أن القمر، مثل التفاحة، يتجه نحو الأرض، وأن ما يمنعه من أن يفعل ذلك هو الجذب إلى الخارج الذي تقوم به قوة الطرد المركزية عنده بوصفه يدور حول محوره؟

ليس هناك دليل مباشرة على ذلك ما دام أن أحداً لم يسافر إلى نقطة في منتصف الطريق ليرى ما إذا كانت هناك أجسام في هذه المسافة. ومن هنا فإن نيوتن لم يستطع أن يبرهن على ذلك، وليس في استطاعة أحد أن يفعل ذلك حتى الآن. لكنه استخدمه كفرض، وجاهد ليرى ما إذا كان في استطاعته أن يفسر وقائع حركة القمر عن طريق هذا الفرض أم لا. ثم قام بتخمين آخر: لو مال القمر إلى السقوط نحو الأرض فإن الشيء الوحيد الذي يمنعه أن يفعل ذلك لا بد أن يكون هو قوته المركزية. ولكي يحافظ على البقاء في محوره، فلا بد أن تكون قوة جاذبية الأرض مساوية ومضادة لقوة الطرد المركزية عنده، وكان هيوجنز Huyghens[1] وهو الذي اكتشف قوة الطرد المركزية واستفاد منها «نيوتن». وعندما وضع كل هذه الأمور معاً، افترض الفرض،

---

(1) كرستيان هيوجنز (1629- 1695) عالم فلك ورياضي هولندي أول مَنْ نادى بنظرية الموجات الضوئية، كما طور بندول الساعة، واكتشف عملية الإستقطاب وأول من شاهد زحل (المترجم).

الذي سمي- بعد أن وجده مفيداً- باسم قانون الجاذبية، الذي يقول إنّ قوة الجاذبية بين جسمين تتناسب مباشرة مع محصلة كتلتيهما، وهي تتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينهما- ويمكن أن نسمي ذلك على سبيل الاختصار بقانون التربيع العكسي. ولكي يحاول تطبيق هذه الصيغة على القمر كان عليه أن يعرف المسافة بين الأرض والكتل الموجودة فيها، وبين القمر. واستغل هنا التقديرات التي كان قد قام بها بالفعل. وكانت مشكلته هي أن يعرف ما إذا كان في استطاعته- على أساس هذه الفروض- أن يحسب رياضياً حركات القمر. وهل تتفق هذه الحركات المحسوبة مع الحركات التي نشاهدها. لكنه اكتشف، مع شعور شديد بالأسى- أن محاولته قد فشلت إلى حد أن هناك اختلافاً يصل إلى 12٪ بين الحركات المحسوبة والحركات الفعلية.

ولقد هجر نيوتن هذه المشكلة لفترة طويلة سواء لهذا السبب أو لغيره. لكن عندما اكتشف بعد ذلك أن تقديره للمسافة بين القمر والأرض التي استخدمها في حساباته كانت خطأ، وأن تقديرات أكثر دقة قد تمت، عاد إلى دراسة المشكلة من جديد، مستخدماً مرة أخرى قانون التربيع العكسي، تقدير جديد لمسافة القمر. وأعاد حساب حركات القمر، وعندئذٍ اتفقت حساباته مع الوقائع الملاحظة.

وبقية القصة موجزة في استعادة أحداثها رغم أنها تنطوي على أعمال مجيدة. ولقد وجد نيوتن أنه يستطيع تفسير حركات الكواكب حول الشمس عن طريق القانون نفسه كما فسر حركة القمر حول الأرض. ولقد أظهر عمله التالي أن القانون يستطيع أن يفسر بنجاح عدداً هائلاً من الظواهر الأخرى. مثل اضطرابات الكواكب في حركتها المدارية بسبب قوة غير تلك التي تسبب دورانها المنتظم. ومثل ظواهر المد والجزر في المحيط. كما اتضح أيضاً أن القانون يمكن أن يفسر ظواهر تتجاوز النظام الشمسي، كما ينطبق على جميع النجوم. وعلى هذا النحو أصبح القانون الكلي للجاذبية. غير أن هذا الجزء من قصة العلم لا يعنينا في هذا الكتاب.

وفضلاً عن ذلك هناك نقطة هامة هي أن قوانين «كبلر» الثلاثة الخاصة بحركة الكواكب، اتضح أنها نتائج لقانون الجاذبية. أعني أنك إذا ما افترضت صحة قانون الجاذبية، فسوف يظهرنا الحساب الرياضي على أن قوانين كبلر الثلاثة تنبع منه. وهي لم تعد الآن قوانين «مطلقة أو نهائية» على نحو ما كان ينظر إليها في عصر كبلر. فقد «فسرها» قانون الجاذبية، وألقى ذلك الضوء على المفهوم العلمي للتفسير: فتفسير واقعة معينة مثل موقع المريخ في السماء في لحظة معينة، يعني أن ذلك مثل جزئي لمبدأ أو قانون أكثر عمومية.

وهكذا تمت البرهنة على أن قوانين «كبلر» هي حالات جزئية من قانون «نيوتن»، لقد أصبح قانون نيوتن الآن حالة جزئية من قانون أينشتين. أما إلى أي مدى يمكن أن يسير التفسير بهذه الطريقة، فذلك ما لا نعرفه. ولا بد أن يكون المثل الاعلى هو أن نتبيّن أن كل شيء مما يحدث في الكون، أياً ما كان نوعه، يمكن في النهاية تفسيره من منظور قانون واحد مطلق، ولا أحد يعرف ما إذا كان ذلك ممكناً حتى نظرياً. وإذا كان ذلك ممكناً فهل ينبغي على المرء أن يقول إن القانون الواحد المطلق هو نفسه «لا يمكن تفسيره»- تلك مشكلة سوف أتركها للقارىء ليتأملها ويفكر فيها.

هناك نقطة هامة بخصوص العلاقة بين الدين والعلم لا بد هنا أن نلاحظها. لقد كان «نيوتن» يعرف أن هناك «شواذاً» معينة في حركات الكواكب التي نلاحظها لا يمكن تفسيرها عن طريق قانون الجاذبية، وبعبارة أخرى إنّ حركاتها الفعلية تنحرف انحرافاً طفيفاً جداً عما ينبغي لها أن تكون بحساب قانونه. وفضلاً عن ذلك فإذا ما تراكمت هذه الانحرافات وتكدست مع مرور الزمن، فسوف تصبح انجرافات عظيمة تقلب ميزان النظام الشمسي كله رأساً على عقب، حتى أن الكواكب إما أن تبتلعها الشمس أو تنفلت من السيطرة وتندفع في الفضاء الخارجي. فلماذا لا يحدث ذلك؟! لم يكن عند «نيوتن» سوى تفسير واحد فقط: لا بد أن السبب، في

رأيه، أن الله يتدخل بين الحين والحين، ويعيد الكواكب الضالة إلى مسارها الطبيعي. ومن الجدير بالملاحظة أن تلك كانت آخر فرصة تاريخية، على ما أعلم، كان فيها عالم عظيم على استعداد لقبول تدخل قوى فوق الطبيعة كسبب للظاهرة التي نشاهدها.

لقد لاحظ الفيلسوف الألماني «ليبنتز» أن إله «نيوتن» إله فقير ميكانيكي لهذا السبب، فهو لا يستطيع أن يصنع سوى آلة تحافظ على العمل بانتظام ويقوم بإصلاح الأواني ورتقها[1].

هناك عالم آخر أود أن أذكره هنا هو «لابلاس» (1719- 1827) وهو ليس أحد آباء العلم، ولا ينتمي إلى حركة العلم التي تسمى عادة «الثورة العلمية في القرن السابع عشر». فقد عاش بعد «نيوتن» بقرن، ولم يكن عبقرية علمية على غرار جاليلو أو نيوتن. لكن له بعض الأهمية في قصتنا لسبب سوف يتضح في الفصل القادم.

لقد بيّن «لابلاس» أن «الانحرافات» أو «الشذوذ»- في حركات الكواكب التي عجز نيوتن عن تفسيرها بقانون الجاذبية ليست تراكمية كما افترض العالم الإنجليزي، وإنما هي تصحح نفسها فهي بعد فترة طويلة كافية من الزمان تلغي بعضها بعضا. ومن ثم فليس من الضروري تدخل الله لتصحيحها. ولقد كان «لابلاس» واحداً من الذين ابتكروا- وكان امانويل كانط واحداً آخر- الفرض السديمي الشهير[2]. لتفسير أصل النظام الشمسي. وقد كان له تأثير عظيم في عصره. رغم أن علماء الفلك لم يعودوا يقبلونه الآن. والنظام الشمسي تبعاً لهذا الفرض كان نتيجة لدوامة سديمية لغاز متوهج. ولما برد السديم تقلص وانكمش نحو مركزه الذي أصبح هو

---

(1) مراسلات ليبنتز مع كلارك: الخطابات 1 و4 و28و 5- 13 (المؤلف).
(2) فرض يقول أن النظام الشمسي نشأ عن سديم غازي (المترجم).

الشمس. لكن عمليات التضاؤل خلفت وراءها حلقات مركزة من الغاز، ثم بردت هذه الحلقات فيما بعد، وانكمشت في قطع أو كتل صلبة أصبحت هي الكواكب.

والآن لقد افترض نيوتن أن الله خلق النظام الشمسي، والكواكب والنجميات وجعلها تدور حول الشمس في مداراتها بسرعاتها وحركاتها الصحيحة. وعلى ذلك فلا بد للعقل أن يحسب المسافات والكتل، والسرعات حساباً كاملاً - «العقل البارع جداً في الميكانيكا والهندسة» حتى يحافظ على الآلة لكي تعمل على نحو كامل. ولو أن الأرض على نحو أبطأ كثيراً مما تفعل، لكانت قد اتبعت في مسارها محوراً يشذ عن المركز ولأصبحت الحياة على سطحها مستحيلة، ولو أنها تحركت ببطء كاف لاصطدمت بالشمس. ولو أنها كانت تسير بسرعة أكثر من سرعتها الحالية لاندفعت في الفضاء الخارجي. ولو أن المسافة بين الأرض والشمس كانت أكبر قليلاً أو كثيراً مما هي عليه لحدثت نتائج مماثلة. ويصدق الشيء نفسه على الكواكب والنجميات الأخرى. فالمسافات بين الأجرام، وكذلك سرعتها، لا بد من حسابها جميعاً على نحو يحفظ للآلة السماوية التوازن الكامل، باستثناء «الانحرافات» المؤسفة التي لا يمكن حسابها.

ولقد أشار «لابلاس» بفرح إلى أنه كما أن وجود الله ليس ضرورياً لتصحيح الانحرافات، فهو كذلك غير ضروري لخلق النظام الشمسي، ما دام أنه يمكن الآن تفسير أصله ونشأته بالافتراض السديمي. ويروى أن نابوليون سأله: «أنا أعرف يا مسيه «لابلاس» أنك ألّفت كتاباً عظيماً عن نظام الكون، لكنك لم تذكر فيه الخالق قط» وأن لابلاس رد قائلاً: «لستُ بحاجة إلى هذا الفرض».

وسوف يكون تعليق فيلسوف التأليه بالطبع هو أنه حتى لو صحّ الافتراض السديمي، فإنه لن يحذف على الإطلاق ضرورة وجود الله بوصفه خالقاً. لكنه يدفع الضرورة خطوة إلى الوراء فحسب. فربما كان الله هو الذي

خلق السديم الذي نشأ عنه النظام الشمسي، أو ربما خلق شيئاً تسبب في نشأة السديم الذي تسبب في وجود النظام الشمسي. فلو كان العقل الخالق ضرورياً في البداية، فلا يهم عدد مراحل الكون. غير أن نقد «لابلاس» قصة أخرى، وأنا لا أناقش الآن معقولية أفكاره بل أضعها فقط في مكانها. وسوف نرى أنها لعبت دوراً هاماً في تطور العقل الحديث- وهو موضوع سوف نتركه للفصل القادم.

# الفصل الخامس

# أثر هذه النتائج على الدين

كان نيوتن مسيحياً خاشعاً للغاية، يأهذ اللاهوت مأخذ الجد أكثر من العلم. ولا بد أنه كان سيصاب بالهلع لو أنه تصوّر أن ما قام به طوال حياته سوف يقوض أركان الإيمان الديني. فقد كان رأيه الخاص هو أن ما قام به ستكون له نتيجة مضادة تماماً بل إنه حتى افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا ببرهان على وجود الله. كتب يقول:

«الحركات التي تسير عليها الكواكب الآن لا يمكن أن تكون قد نشأت من سبب طبيعي فحسب، بل طبعها فاعل عاقل.. فليس ثمة سبب طبيعي يمكن أن يحدد جميع الكواكب الأولية منها والثانوية [وهذا يعني الكواكب والنجميات] ويجعلها تتحرك في نفس الطريق، وعلى نفس السطح بلا أي تغير يذكر، فلا بد أن يكون ذلك مشورة (أي تخطيط).. ولو أن الكواكب كانت سريعة بسرعة المذنبات.. أو لو أن المسافات من المراكز التي تدور حولها كانت أطول أو أقصر أو لو أن كمية مادة الشمس (أي كتلتها)، أو المريخ أو عطارد أو الأرض- ونتيجة لذلك قوتها الجاذبية- كانت أعظم أو أصغر مما هي عليه، ما دارت الكواكب الأولى حول الشمس في دوائر متحدة

المركز كما تفعل الآن، ولسارت في مسارات من القطع الزائد، أو القطع المتكافىء أو لانتقلت انتقالاً مفاجئاً على نحو يشذ عن المركز.

ومن ثم فالقول بأن هذا النظام بكل حركاته يحتاج إلى علة تفهم وتقارن في آن معاً كميات المادة في أجرام متعددة كالشمس والكواكب. وتنتج منها قوى الجاذبية. والقول بأن المسافات المتعددة للكواكب الأولى من الشمس والثانية من المريخ وعطارد، والأرض، والسرعات التي تتحرك بها هذه الكواكب، وبأن تقارن، بل إن توفق هذه الأجرام كلها معاً بمثل هذا التنوع الهائل- ذلك كله يقتضي ألا تكون هذه العلة عمياء، ولا اعتباطية، وإنما بارعة غاية البراعة في الميكانيكا والهندسة»[1].

فلو أن سرعة الكوكب كانت أعظم أو أقل، أو لو كانت المسافة بينه وبين الشمس أبعد لطار الكوكب بقوة الطرد المركزية في الفضاء الخارجي. ولو أن الكوكب تحرك بسرعة أبطأ مما هو عليه، ولو كانت المسافة بينه وبين الشمس أقرب مما هي عليه الآن، لاقترب الكوكب من الشمس، ولو كانت قلت سرعته أو مسافته بقدر كاف، لسقط في الشمس. ومن ثم فلا بد أن تحسب السرعة والمسافة بدقة لكل جرم من الأجرام السماوية المتعددة التي يتألف منها النظام الشمسي، ثم لا بد أن يتوافق كل جرم مع غيره من الأجرام الأخرى، حتى يتأكد مواصلة النظام لحالة اتزانه. ومن الواضح أن المادة الميتة لا يمكن أن تقوم هي نفسها بهذه الحسابات. وعلة هذا النظام لا يمكن أن تكون «عمياء» أو «عفوية»، بل لا بد أن تكون عقلاً وأكثر من ذلك «عقل غاية في البراعة في الميكانيكا والهندسة» هو المطلوب لتفسير الوقائع. ومثل هذا العقل المسيطر سيطرة شاملة لا يمكن أن يكون شيئاً سوى الله.

---

(1) اقتبسه أ. بيروت في كتابه: «الأسس الميتافيزيقية لعلم الطبيعة » (نيويورك هاركورت عام 1925) ص 286 (المؤلف).

ولم تكن حجة نيوتن سوى نسخة جزئية أو نموذج لما يسميه الفلاسفة «برهان النظام» على وجود الله. وجوهر البرهان هو أن الطبيعة تكشف عن نماذج من التوافق بين الوسائل والغايات، أو بعبارة أخرى تكشف عن تخطيط، وذلك يعني أن هناك مَنْ يخطط.

والغاية في النموذج الذي قدّمه «نيوتن» هو التوازن الذي يسري في النظام الشمسي. والوسيلة هو توافق سرعة الكواكب ومسافاتها بعضها مع بعض. ولقد قدم المفكرون، بما فيهم نيوتن نفسه، أمثلة أخرى كثيرة على هذا النظام الظاهر في الكون. والمثل المفضل هو عين الإنسان أو الحيوان، رغم أن أي عضو آخر في الجسم، والجسم ككل، يصلح أن يكون نموذجاً لهذا النظام. والعين هي أداة تتألف من عدد كبير من الأجزاء مثل: الحدقة، والعدسة، والقرنية، والشبكية، وكل جزء من هذه الأجزاء يتألف من أجزاء جديدة. ولا بد لجميع هذه الأجزاء الصغيرة والكبيرة أن تتوافق توافقاً دقيقاً بعضها مع بعض لإحداث الرؤية. ومن الواضح أن الرؤية هي الغاية، وأنها مع الوسيلة هي التوافق المعقد والتام بين جزء وجزء.

والبرهان هنا هو نفسه بالضبط برهان نيوتن. فلو أن العدسة كانت أبعد أو أقرب من مسافتها من الشبكية، ولو كانت بها غُبشة وليست شفافة. ولو أن بؤرة العين كانت أوسع أو أضيق مما هي عليه، ولو أن أي جزء من الأجزاء لم يكن يتوافق، كما هو عليه الآن، مع الأجزاء الأخرى- لكانت النتيجة في أي حالة من هذه الحالات هي انعدام الرؤية. غير أن العمى أو الأبصار مبهم أكثر مما ينبغي. إن التعاون بين جزء وجزء وهذا التوافق الدقيق بين أي جزء وغيره من الأجزاء، يدل كما قيل، على نظام، وتكيف الأجزاء مع الغاية يمكّن الحيوان من أن يرى.

وهناك آلاف من النماذج الاخرى. فكثيراً ما يذكر تلقيح الزهور عن طريق النحل والحشرات الأخرى. إذ تحمل النحلة حبوب اللقاح من زهرة

إلى زهرة، ولا يمكن للصدفة أن تفسير هذه العملية إذ من الواضح أن هناك غرضاً في الطبيعة من إنتاج الزهور. وتلك هي الغاية ثم أعدت الطبيعة مجموعة من الوسائل التي تتكيف معها على نحو بارع ومتفرد. ومن الواضح أن الغرض غير موجود في ذهن النحل. ومن ثم فالتفسير الوحيد هو أن الغرض يوجد في عقل يسيطر على الطبيعة.

ولقد نشر عالم بلجيكي- هو ليكونت دي نوي- منذ عهد قريب كتاباً عنوانه «المصير البشري» ذهب فيه إلى أن الجزيء من البروتين الضروري للحياة لا يمكن أن يكون إنتاجه قد تمّ عن طريق الصدفة. وإنما لا بد أن يكون نتيجة لنظام وتدبير. لأن بنيته الكيميائية تبلغ درجة هائلة من التعقيد حتى لو افترضنا أن الصدفة قد أنتجت جزيئاً واحداً من هذا القبيل على الأرض، فإنه لا يمكن أن نتصور أنها قد أنتجت في تلك الحقبة الفلكية القصيرة نسبياً من عمر الأرض، الملايين من هذه الجزيئات، الضرورية لوجود أجناس الكائنات الحية. والحياة هنا هي الغاية، وتوافق الذرة مع الذرة في الجزء هو الوسيلة.

من الواضح أن جميع النماذج التي سبق ذكرها: من النظام الشمسي، إلى عمل العين، وتلقيح الأزهار، وجزيء البروتين- ليست سوى نماذج مختلفة لنفس البرهان الواحد، كما أنها جميعاً تعتمد على نفس المنطق. فالاختبار المنطقي للبرهان كما يبدو في نموذج واحد سوف ينطبق بالتالي على جميع النماذج الأخرى.

ومن ثم فسوف أحلل برهان نيوتن عن النظام الشمسي لنرى ما الذي يبرهن عليه حقيقة إن كان يبرهن على شيء ما.

وخوفاً من أن يكون هناك أي سوء فهم للدافع الذي يجعلني أقوم بمثل هذا التحليل فسوف أذكر هذا الدافع وأبين أن برهان نيوتن ليس له قيمة تذكر، ومن ثم فإن البرهان المستمد من النظام- أياً كان النموذج الذي

نختاره- لا قيمة له أيضاً. وليست الغاية هي إحداث الشك في وجود الله، فمشكلة حقيقة الدين سوف تظهر في النهاية لنناقشها، لكن ليس الآن، وإنما الغاية المباشرة هي أن أبيّن أن برهاناً مستمداً من العلم، وأنا أعني به البرهان المستمد من ظواهر الطبيعة، ليست له أدنى قيمة في البرهنة على وجود أو عدم وجود الله. وباختصار العلم محايد بالنسبة للدين أو لا علاقة له بالدين. ومن الواضح أن هذه الغاية تتألف من جزئين:

**الأول**: أن تبين أنه ليس ثمة برهان مستمد من الطبيعة- مثل برهان النظام أو التدبير- له أدنى قيمة في البرهنة على وجود الله.

**والثاني**: أنه لا يمكن أن يكون هناك برهان مستمد من الطبيعة ينفي وجود الله. وسوف أهتم الآن بمناقشة النصف الأول من الحجة.

لقد سلّم الناس كحقيقة واقعة بأن الكتل المختلفة أو الأحجام المختلفة، والسرعات، والمسافات بين الكواكب، على نحو ما هي عليه الآن، كان من نتيجتها أنْ دارت الكواكب، على نحو ما تفعل، نحو الشمس. وأن أي تجمع آخر لهذه الكتل والسرعات، والمسافات تكون له نتيجة مختلفة. لكن كيف يبين لنا ذلك أن هذه النتيجة التي ظهرت بالفعل ليست مجرد نتيجة فحسب بل هي أيضاً غاية؟ والغاية بالمعنى الذي نستخدم فيه هذا اللفظ هنا تعني شيئاً خطط له عقل ما. فكيف يبيّن البرهان أن النتيجة هي غاية بهذا المعنى؟.

ويطرح السؤال نفسه فيما يتعلق بأي نموذج أو مثال مزعوم للنظام. وفي كل حالة تكون لدينا مجموعة من الأسباب التي تحدث مجموعة معينة من النتائج. فآليات مختلفة في العين تحدث الرؤية، والتشريحات الخاصة بالنحل والزهور، وسعى النحل من أجل العسل، وظروف أخرى كثيرة تحدث التلقيح. وتنوع القوى والحركات في الذرة يحدث جزيء البروتين. وجوهر البرهان كله يكمن في التأكيد على أن هذه النتائج، التوازن في النظام الشمسي،

والإبصار، والتلقيح، والبروتين- ليست نتائج أحدثتها أسباب طبيعية فحسب بل هي غايات مستهدفة، فكيف نعرف ذلك؟ أما أنها نتائج فهذا ما يمكن أن تؤكده المشاهدة والملاحظة. لكن لو كان شيء ما غاية فذلك ما لا يمكن لنا أن نشاهده على نحو مباشر، ولا بد بالتالي من وجود استدلال من نوع ما، لأننا لا نستطيع ان نشاهد سوى تتابع أحداث وأشياء، ففي استطاعتنا مشاهدة: الألوان، والأوزان، والأثقال، والأشكال، والقياسات وما إليها، لكننا لا يمكن أن نشاهد أبداً واقعة أن شيئاً ما غرض أو غاية، فأنا مثلاً أتلقى خطاباً مكتوباً عليه اسمي، وكل ما أستطيع مشاهدته هو الورقة والحبر. أما الواقعة التي تقول: إن استلامي للخطاب كان الغاية التي يستهدفها المرسل أو الشخص الذي كتب فذلك مجرد استنتاج. ومن ثم فالسؤال الذي نطرحه هو: ما هي الوقائع التي نستنتج منها- في برهان النظام- أن النتائج المختلفة: النظام الشمسي، والتلقيح.. إلخ- هي غايات استهدفها عقل ما؟ ولماذا قيل إنها لا يمكن أن تكون قد حدثت عن طريق «الصدفة»، وهذا يعني العمل المحض للقوى ولقوانين الطبيعة «العمياء» دون وجود أي منظم -؟!

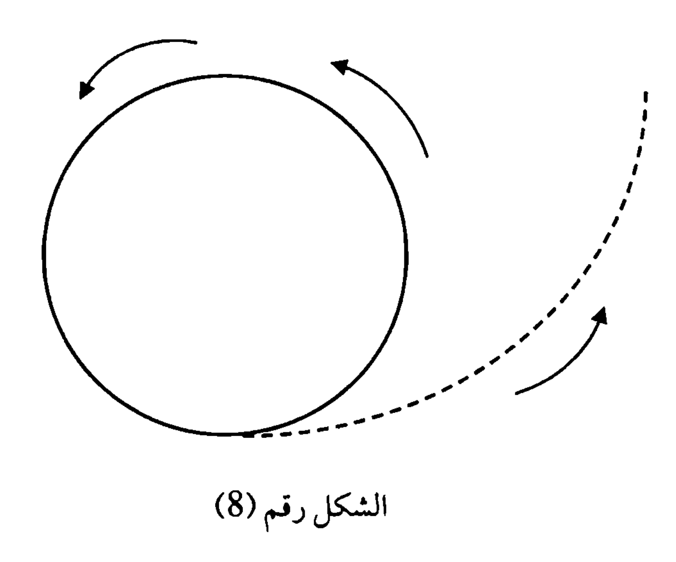
سوف نجد أن هناك أساسين أقيم عليهما الإستنتاج. الأول هو التعقيد الذي لا حد له للأسباب الطبيعية. أعني القول بأن هناك عدداً هائلاً ومنوعاً من الأسباب كانت تعمل معاً لإحداث النتيجة. ومن ثمّ كان جزءاً جوهرياً من برهان نيوتن أن النظام الشمسي- بالغ التعقيد، وأن هناك، بداخله، عدداً هائلاً من الأجرام، وأن هناك عدداً هائلاً من الكتل، والسرعات، والمسافات التي ينبغي أن يتوافق بعضها مع بعض. والشيء الرائع حقاً أن أشياء كثيرة جداً ومختلفة تتعاون بعضها مع بعض لإحداث التوازن في النظام الشمسي «وأن توازن، بل إن توفق هذه الأجرام كلها معاً بمثل هذا التنوع الهائل، فذلك يقتضي ألا تكون العلّة عمياء أو اعتباطية وإنما...».

فلو كان هناك جرمان فحسب في النظام الشمسي ما كان للبرهان مثل هذا التأثير القوي. وهناك في السماء أمثلة لجرمين فقط كالنجوم الثنائية التي يدور أحدهما حول الآخر، فهل يكشف ذلك عن النظام؟ ألا يمكن أن يكون نتيجة الصدفة؟ إننا نجد في جميع الأمثلة التي يفترضها النظام في الطبيعة، التشديد على أن عدداً هائلاً من الأشياء يتعاون بعضه مع بعض لإحداث النتيجة. فالعين آلية بالغة التعقيد. فكيف يمكن لكل هذه الآلاف من الأجرام أن تتوافق بدقة بعضها مع بعض لإحداث هذه النتيجة: الإبصار ما لم يكن هناك نظام؟ والطابع المعقد لجزيء البروتين- الزعم بأن مثل هذه البنية المعقدة من الذرات لا يمكن ان تحدثها الصدفة- هو عصب حيوي جداً في حجة ليكونت دي نوي.

لكن كيف يمكن لتعقد الأسباب المتعاونة أن يبرهن على وجود النظام؟ لم يجب نيوتن على هذا السؤال لكن «ليكونت دي نوي» أجاب فقال: لو كانت الصدفة وحدها هي التي تعمل، فإن أي ترتيب للذرات يمكن أن يحدث، في حين أن ترتيبها الحالي في جزيء البروتين هو وحدة الترتيب من بين ألوف البلايين من الترتيبات المحتملة الذي حدث. ومن ثم فالصدفة أو الفرصة أمام هذا الترتيب المعين، بدلاً من أي ترتيب آخر، كان لها ألوف البلايين من الصدف ضدها، فهي غير صحيحة على الإطلاق، ومن ثم فلا بد لنا أن نفترض وجود النظام، وأنها منظمة، فإذا طبقنا هذا الخط من التفكير على النظام الشمسي، لوجدنا أنه بالإضافة إلى النمط الوحيد من المسارات التي تسير فيها الكواكب بالفعل، فإن هناك عدداً غير متناه، من الناحية العملية، من الأنماط الأخرى من المسارات كان من الممكن أن تسلكها الكتل، والسرعات والمسافات- وهي مختلفة. فقد كان يمكن للأرض أن تتبع أي مدار من ملايين المدارات الأهليلجية، أو أي مدار آخر من ملايين المدارات ذات القطع الزائد أو القطع المتكافىء.

ومن هنا فإن فرص التغيرات أمام المدار الذي تسير عليه فعلاً تُعد

بالملايين. ومن هنا فمن غير المرجح تماماً انها كانت لتسير في مجراها الحالي لو أن الأمر تُرك للمصادفة وحدها. ومعنى ذلك أن هناك علّة من نوعٍ خاص، عقل إلهي، هي التي تفسر لنا لِمَ اتخذت مدارها الحالي. ولكي نختبر هذا البرهان دعنا نفترض أن الأرض قد اتخذت بالفعل مساراً آخر على النحو التالي مثلاً:



الشكل رقم (8)

وتمثل الدائرة في هذا الشكل المدار الحالي للأرض أما الخط المنقوط فهو يمثل مساراً آخر كان يمكن أن تسير فيه لو أنها مثلاً كانت أثقل فتؤثر فيها قوة الطرد المركزية فتخرجها إلى مكان آخر في الفضاء الخارجي.

ما هي تلك الفرص أمام الأرض لتتخذ ذلك المسار المعيّن (الخط المنقوط)..؟ هناك بالضبط نفس الفرص الموجودة أمام محورها الحالي. لأن هناك بالضبط نفس عدد المسارات الأخرى التي كان يمكن أن تتخذها. وسوف يصدق الشيء نفسه مهما يكن المسار الذي تتخذه الأرض سواء خرجت إلى الفضاء الخارجي أم دارت حلزونياً حول الكواكب.؟ أي ما كان المسار الذي تتخذه الكواكب فإنه لن يكون مرجحاً أيضاً. ومن ثم فواقعة

المسار الذي سارت فيه ليست برهاناً لصالح القول بأن ذلك كان مخططاً.

سوف ننظر الآن في البداية إلى ما يبدو أنه واقعة مثيرة: فأياً ما كان ما يحدث في العالم فهو، تقريباً، غير مرجح إلى حد لا نهاية له، لأن هناك باستمرار عدداً لا متناهياً من الأشياء الأخرى كان يمكن أن تحدث بدلاً منه. خذ مثلاً رجلاً يسير في الشارع فقتلته مزهرية أسقطتها الرياح، إننا نعزو ذلك إلى الصدفة، أعني أننا نقول: إنها من عمل قوى الطبيعة وقوانينها العمياء دون أن يكون هناك أي نظام أو تدبير خاص من جانب أي إنسان.

ومع ذلك فالصدف أو الفرص أمام هذه الحادثة التي وقعت تُعدّ بالملايين. فقد كان يمكن للرجل لحظة سقوط المزهرية أن يخطو خطوة أو خطوتين أو عشرين.. إلخ من المكان الذي سقطت فيه، أو ينتقل إلى الجانب الآخر من الطريق. فنحن يمكن أن نكون في ملايين اللحظات الأخرى غير اللحظة التي سقطت فيها. ومع ذلك فعلى الرغم من ملايين «اللاترجيح» التي كان يمكن أن تحدث، فإننا لا نجد ضرورة في افتراض أن شخصاً ما هو الذي أسقط المزهرية لتحقيق غرض ما. بل إننا نقتنع تماماً بأن نعزو الحدث للصدفة، أعنى إلى العمل الذي تقوم به قوانين الطبيعة.

إن تعقد الأسباب التي تتعاون لإحداث موت شخص ما بواسطة مزهرية سقطت على رأسه- هائل لدرجة لا يمكن حسابها، فحركات كل جزئيات الهواء الموجودة في العالم اشتركت في هذا العمل، إذ لو كانت حالة الطقس مختلفة، ما هبت عاصفة الريح في هذه اللحظة وأسقطت المزهرية.

وأحد الأسباب مقتل الرجل هو اكتشاف كولومبس لأمريكا[1]. فلو لم

---

(1) على اعتبار أن الرجل أمريكي الجنسية، ولولا اكتشاف كولومبس ما كانت =

يكتشف أمريكا ما كان الرجل ولا المزهرية موجودين حيث هما في مكانهما. والواقع أن تعقد وتشابك أحداث التاريخ كله متورط في هذه الحادثة. وذلك هو ما يصدق أيضاً على كل حادثة من الحوادث التي تقع في الطبيعة. فمهما يحدث في العالم، فإن تشابك الأسباب التي تتعاون لإظهار حدث مسألة تفوق كل حساب، ومن الواضح إذن أن القول بأن التعقيد الذي لا حدّ له للأسباب المتعاونة دليل على النظام- قول فاسد تماماً وينطوي على مغالطة.

وينبغي علينا، بالطبع، ألا ننخدع باستخدام البرهان لكلمات مثل «تتوافق» و «تتعاون». فأجزاء العين، والكتل، والسرعات، والمسافات في النظام الشمسي يقال: إنها «تتوافق» بعضها مع بعض و «تتعاون». وإذا ما فهم «التوافق» على أنه يعني «أنها تتناسب، عن وعي، بعضها مع بعض لتحقيق غاية»، وإذا ما فهم «التعاون» على أنه يعني «أنها تعمل معاً عن وعي» لكان في ذلك مصادرة على المطلوب، لأنه إذا كانت الأسباب التي تتوافق وتتعاون بعضها مع بعض لتحقيق غاية بهذا المعنى، فإن المشكلة نفسها تكون قد حُسمت.

غير أن الكلمات لا تُستخدم بهذه الطريقة، ومن ثم فهي لا تعني شيئاً سوى أن مجموعة من الأسباب تتجمع، كأمر واقع لإحداث النتائج التي ظهرت. وحيثما كانت هناك مجموعة من الأسباب المعقدة والمتشابكة تُحدث نتيجة معينة، فإننا يمكن أن نقول عنها: إنها متعاونة، ويتوافق بعضها مع بعض. ويمكن أن يقال: إن بلايين جزيئات الهواء قد تعاونت لإحداث الإعصار الذي دمر المدينة. ومن الواضح أن التعاون هنا ليس دليلاً على النظام.

---

=

هناك أمريكا أصلاً، ولا الرجل الأمريكي الذي سقطت المزهرية فوق رأسه (المترجم).

لماذا، إذن، يبدو دليل النظام مقنعاً؟ يرجع ذلك في تصوري إلى أن هناك أرضاً ثانية- وكانت الأرض الأولى هي تعاون الأسباب المعقدة المتشابكة التي يعتمد عليها الدليل سراً، إنْ صحّ التعبير. فهي تختبىء، في العادة، أو على الأقل، لا تظهر بوضوح وسوف نلاحظ أن الأشياء أو الأحداث التي تمّ اختيارها كنماذج أو أمثلة لتطبيق فكرة الوسائل والغايات، لا تكون أبداً من نوع الأشياء التي تنظر إليها الموجودات البشرية على أنها أمور سيئة، أو شريرة أو قبيحة، أو وضيعة وخسيسة أو مؤذية وضارة بالجنس البشري. بل هي الأشياء التي ينظر إليها الإنسان على أنها خيرة، وجميلة، ونبيلة أو نافعة ومفيدة له ودعنا نجمع هذه الأشياء كلها تحت عنوان واحد هو «أمور ذات قيمة»، ولكي يبيّن البرهان وجود النظام، فإنه يختار التوازن في النظام الشمسي الذي هو مفيد لنا لأنه يجعل الحياة على كوكبنا الأرضي ممكنة أو يختار تلقيح الأزهار، لأن الزهور كائنات جميلة، أو جزيء البروتين لأنه مفيد وضروري للحياة، ونحن ننظر إلى الحياة على أنها خير. أو يختار الرؤية أو الإبصار الذي هو خير لأسباب واضحة.

ولا يختار الدليل أبداً تلك السلسلة من الأسباب المعقدة أو المتشابكة التي تؤدي إلى العمى عند بعض الأشخاص أو الحيوانات، أو الأسباب التي تؤدي لا إلى الحياة بل تفضي إلى الموت. ولو أن مدينة ما قد دُمّرت بفعل علو الأمواج وغرق ألوف من سكانها، أو أدت إلى سلسلة أخرى من الأحداث إلى كارثة بشرية، فإن أصحاب الدليل يغضون الطرف عنها ولا يختارون ذكرها أبداً كنماذج تبرهن على وجود النظام.

غير أن من الواضح أن الأسباب في مثل هذه الحالات هي معقدة ومتشابكة بقدر تعقدها وتشابكها في حالة أحداث «أمور ذات قيمة»، وهي تتعاون بعضها مع بعض، وتتوافق بعضها مع بعض، لإحداث هذه النتائج. إن ملايين الظروف السببية تتعاون لإحداث دمار المدينة، كما تتعاون بالضبط ملايين الأسباب لإقامة التوازن في النظام الشمسي، أو لكي تُبصر العين

وترى. فلماذا لا يختارون الأشياء السيئة أو الشريرة لبيان وجود النظام على نحو ما يختارون «الأمور ذات القيمة»..؟

الإجابة واضحة وهي أن «الأمور ذات القيمة» هي من نوع الأشياء التي تستهدف تحقيقها، على افتراض أننا أشخاص فضلاء، لو أننا خلقنا العالم. ومن ثم فنحن نعتقد أنه إذا ما كانت هناك «أشياء ذات قيمة» في العالم فمن المرجح أن يكون قد أوجدها عقل ما لأغراض تشبه الأغراض عندنا. ولو وضعنا سلسلة الأفكار هذه في صيغة موجزة لكانت كما يلي: إن العقول الفاضلة في تجربتنا تحدث، أو تميل إلى إحداث أشياء ذات قيمة، ومن ثمّ فالأشياء ذات القيمة الموجودة في العالم أوجدها عقل فاضل.

لكنا لو أخذنا هذا القول مأخذ الجد كبرهان، لرأينا أنه ينطوي على خطأ منطقي قاتل، لأنه إذا ما كانت «س» قد سببت «ص» فإننا لا نستطيع أن نستنتج العكس ونقول: إن «ص» لا بد أن تسببها «س»، فكثيراً ما يتسبب البرق في اشتعال النار في المنازل، لكنك لا تستطيع أن تسير وتستنتج ان اشتعال النار في المنزل كان بسبب البرق. لأن هناك أسباباً أخرى كثيرة يمكن أن تؤدي إلى اشتعال النار في المنزل، مثل: الإحراق المتعمد، عقب سيجارة أُلقي بإهمال، وآلاف أخرى غيرها. وكما أنك لا تستطيع أن تستنتج من واقعة أن البرق تسبب في إشعال النار في المنزل- النتيجة التي تقول: إن جميع الحرائق يسببها البرق- فكذلك لا تستطيع أن تستنتج من واقعة أن هناك عقولاً لاسيما عقول الضلاء- النتيجة التي تقول: إن الأشياء ذات القيمة لا بد أن يكون قد أوجدها عقل ما، فَلِمَ لا تكون قد أحدثتها الأسباب الطبيعية؟.

قد يقال إنه على الرغم من أن وجود الأشياء ذات القيمة في العالم لا يبرهن على وجود الله، فإن وجود الله، على أية حال افتراض يفسر، على الأقل وجود الأشياء ذات القيمة وذلك مبرر للإيمان به. وهذا حق، لكن لسوء الطالع لو أننا اعتبرنا وجود الله مجرد افتراض بهذه الطريقة، فعلى الرغم من أنه يفسر وجود الأشياء ذات القيمة، فإنه لا يفسر وجود الأشياء

السيئة. فالواقع أن وجود الأشياء السيئة يصطدم بل يتناقض مع مثل هذا الفرض.

وكذلك على الرغم من أن هذا الفرض قد يكون فرضاً جيداً بمقدار ما يفسر بعض الوقائع- أعني الأشياء ذات القيمة- فهو ليس افتراضاً جيداً مثل افتراض «الصدفة»، أعني قوانين الطبيعة التي تعمل بغير تدبير ولا نظام محدثة جميع الأشياء والأحداث في العالم. لأن الصدفة تفسر الأشياء الخيرة والأشياء السيئة أو الشريرة معاً. وإذا لم يكن هناك عقل منظم يحكم العالم، بل تحكمه الصدفة العمياء لقوانين الطبيعة فحسب، فسوف يكون العالم عندئذ خليطاً غير متميز من الأشياء الخيرة والشريرة، وهذا ما نتوقعه تماماً. فلو أننا عالجنا وجود الله- من زاوية المنطق- كافتراض، فسوف نجد أن الصدفة هي افتراض أفضل من وجود الله.

وعلى ذلك فأياً ما كانت وجهة النظر التي تنظر منها إلى البرهان المستمد من النظام، فسوف تكتشف أنه لا قيمة له.

علينا أن نتحول الآن لدراسة الجانب الآخر من الصورة:

إذا كانت ميكانيكا الأجرام السماوية عند نيوتن لم تبرهن على وجود الله، فإنها لا تبرهن، بالقطع، على عدم وجوده. وليس ذلك فحسب. بل من المهم جداً أن تعرف أنه في خلال تاريخ الثورة العلمية في القرن السابع عشر كله، لم يظهر اكتشاف علمي مفرد، ولا وضعت فكرة، من وجهة نظر المنطق كان لها أدنى أثر في تدمير الإيمان بوجود الله، ومع ذلك فإن الثورة العلمية كان لها بالفعل مثل هذا الأثر. وهذا أمر ينبغي علينا أن نفهمه دعنا نكون على يقين، أولاً، من أن أياً من المكتشفات العلمية المبكرة لم تتجه نحو البرهنة على عدم وجود الله. ويمكن أن نعرض المسألة بهذه الطريقة. فإذا ما أسقطنا التفصيلات كانت المكتشفات الجوهرية كما يلي:

- الأرض تدور حول الشمس، ولا تدور الشمس حول الأرض (كوبر نيكس).
- تدور الكواكب في مدارات أهليلجية، وليس في دوائر (كبلر).
- سوف تواصل الأجسام المتحركة حركتها في سرعة مطردة في خط مستقيم، ما لم تعترضها قوة تؤثر فيها فتوقفها (جاليليو).
- قانون الجاذبية (نيوتن).

والآن: كيف يمكن أن يكون لأي من هذه الحقائق الفيزيقية أي أثر في مشكلة وجود الله؟ كيف يمكن لها أن تزودنا بأي برهان ضد وجوده؟ ألا يمكن أن يكون الله موجوداً في حالة دوران الأرض حول الشمس مثلما يكون موجوداً في حالة دوران الشمس حول الأرض؟ وهل يتسق وجود الله مع الدوائر لكنه يتعارض مع المسار البيضي الشكل (الأهليلجي)..؟ أم أن الله لا يمكن أن يوجد في عالم يتبع قوانين جاليليو للحركة، بل في عالم يتبع قوانين أرسطو؟ فما الذي كان إذن في الثورة العلمية يمكن أن يكون معادياً للدين؟.

صحيح أن نظام كوبر نيكس لم يكن يتسق مع علم الفلك الذي اعتمدته الكنيسة المسيحية في ذلك الوقت، ونظرت إليه، خطأ، على أنه جزء ضروري من الإيمان المسيحي، ولهذا السبب كان صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي فقد كان اعتقاد اللاهوتيين، لا فقط بالمعنى الفيزيقي الحرفي، لكن بالمعنى المجازي أيضاً، أن الكون يدور حول الإنسان ومسكنه الذي هو الأرض، فكان الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون، وهو، تقريباً، مركز الرعاية والعناية والاهتمام من الله. بل إن الخلق كله، بطريقة أو بأخرى، يتمركز حول الإنسان: الشمس، والقمر، والنجوم، والماء، والنباتات، والحيوانات، خُلقت من أجل الإنسان.

لكن هذا الإيمان الذي يجعل للإنسان أهمية كونية، تختلف اختلافاً بعيداً،

إذا ما قلنا: إن الأرض ليست سوى قطعة من التراب تدور مع غيرها من الكواكب المماثلة حول نجم وسط ملايين النجوم. فبدأت الشكوك تساور عقول الناس، حتى أكثر الناس تديناً وحماساً للدين. ألا يمكن أن تكون هناك موجودات تشبه البشر فوق ملايين الأجرام الأخرى السابحة في فضاء الكون؟ ألا يمكن أن تكون هي الأخرى قد أثمت أو أخطأت؟ ألا يمكن أن يكون الله قد أرسل ابنه لكي يصلب مرة ومرة ومرة فوق هذه الملايين من مراكز الحياة؟ أليس تجسد الله في المسيح يمكن الإيمان به لو أن المرء اعتقد أن الإنسان يوجد في مركز الدراما الكونية؟

ذلك كله معروف جيداً. وليس من الضرورة أن نكرر كيف كانت نظرية كوبرنيكس صدمة للعالم المسيحي. وكان ذلك أول المصادمات الكبيرة التي حدثت في العالم الحديث، بين مكتشفات معينة للعلم، ومعتقدات معينة للكنسية. غير أن الصدام الحقيقي بين العلم والدين كان يكمن في مكان آخر. ذلك لأن المعتقدات الجزئية التي كان على الكنيسة التخلي عنها معتقد أثر معتقد، ليس منها ما هو ضروري للدين. بل إن ما هو ضروري هو موقف معين سوف أطلق عليه النظرة الدينية للعالم. ولقد عبرت هذه النظرة عن نفسها في العالم الغربي في صورة ثلاثة معتقدات:

1- هناك موجود إلهي خلق العالم.

2- وإن هناك خطة كونية أو غرضاً كونياً.

3- وإن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

ولا تتناقض مع هذه المعتقدات الدينية: لا علم الفلك عند كوبر نيكس، ولا أية مكتشفات علمية أخرى مبكرة، ولا حتى أية مكتشفات علمية متأخرة. أما فيما يتعلق بالمعتقدات الجزئية التي لم تتخل عنها الكنيسة، فإن هذه كلها يمكن أن نخلفها وراءنا دون أن نفقد المحور الأساسي للدين. أو بعبارة أخرى فإنه يمكن أن نضفي معنى مجازياً عليها، إذا لم يعد من الممكن

أن نقبلها بمعناها الحرفي. وبهذه الطريقة يمكن للدين أن يكيف نفسه بسهولة مع المكتشفات العلمية الجديدة. لكن إذا كان ينبغي فقدان المعتقدات المركزية الثلاثة فلا بد أن يؤدي ذلك إلى تدمير الدين نفسه أو أنه سيبدو كذلك، على الأقل، في أول مسح له.

ومن هنا فإن ما علينا أن نقوم بدراسته هو أثر العلم على المعتقدات المركزية للدين. والنتيجة التي وصلنا إليها حتى الآن هي أن مكتشفات الثورة العلمية لا هي تدعم ولا هي تنفي هذه المعتقدات.

لم يكن لهذه المكتشفات، بالقطع، أي علاقة بمشكلة وجود الله، ومع ذلك فإن الثورة العلمية قوضت الإيمان بالله فعلاً وتاريخياً وبعمق، فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى. ففي أعقاب القرن السابع عشر ظهر أعظم عصر للفلك في العالم الحديث وهو القرن الثامن عشر. وهو العنصر الذي كان فيه ملك انجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة، وهو العصر الذي أخرج ديفيد هيوم، وإدوارد جيبون، وفولتير. صحيح أنه يمكن أن يقال، بمعنى ما: إن هؤلاء الرجال «كانوا يؤمنون بوجود الله» لكنهم كانوا رغم ذلك من الشكاك الدينيين. فلم يكونوا يؤمنون بإله يشبه الإله المسيحي في العصر الوسيط. وأياً ما كان الإيمان بالله الذي أخذوا به فإنه لم يكن أكثر من تجريد عقلي بارد وميت، فإن العقل المتدين يتخذ منه موقفاً فاتراً، لأن الدين- على الرغم من أنه يصاحبه باستمرار معتقدات- ليس هو نفسه مجرد مسألة عقلية.

التعاقب التاريخي- ميلاد العلم الذي أعقبه مباشرة عصر الشك- ليس مجرد اتفاق بل هناك رابطة بينها، ومهمتنا أن تكتشف هذه الرابطة. وربما قيل إن ذلك يشكل جانباً من المشكلة، لأنه إذا كان العلم في القرن السابع عشر لم يكن لديه أي ميل أو اتجاه منطقي، على الإطلاق، نحو عدم البرهنة على المعتقدات المركزية للدين، فكيف يُحدث هذا الأثر المدمر عليها على نحو ما حدث فعلاً؟

يكمن مفتاح حل هذه المشكلة في القول بأن عقول البشر لا تعمل عادة بالطريقة التي يقول المناطقة إنه ينبغي أن تسير عليها. فعلاقة المنطق بما يؤمن به الناس ضئيلة للغاية.

افرض أن رجلاً اعتنق فكرة معينة أو اعتقاداً معيناً، هو «أ» يستتبعه الإيمان بفكرة أخرى أو اعتقاد آخر هو «ب». فهناك في هذه الحالة انتقال في الفكر من «أ» إلى «ب». فإذا كان من الممكن أن يكون الانتقال من «أ» إلى «ب» يرجع إلى رابطة منطقية بين الفكرتين أي أن «ب» تنتج منطيقاً من «أ» فإن ذلك قد يفسر واقعة أن كل من يؤمن بـ «أ» سوف يؤمن فيما بعد بـ «ب». غير أن الانتقالات المنطقية من هذا القبيل هي استثناء أكثر منها قاعدة. فالأعم الأغلب أن تعود الانتقالات إلى رابطة غير منطقية بين الفكرتين عن طريق التداعي أو الإيحاء. فهناك انتقالات في مجرى الوعي البشري من فكرة إلى فكرة على نحو متواصل، وفي هذا التدفق المعقد من فكرة إلى فكرة نجد هنا وهناك خيوطاً واهية للرابطة المنطقية. لكنها تتجه لأن تكون غير محسوبة فمن الانتقالات غير المنطقية التي ترجع إلى التداعي والإيحاء يمكن لنا أن نستخدم تعبير «الانتقالات السيكولوجية» لنصف به هذه السلسلة غير المنطقية ولنميزها من سلسلة الأفكار المنطقية.

حل مشكلتنا لماذا أنتجت الثورة العلمية عصر الشك في الوقت الذي لا يوجد فيه مبرر منطقي لذلك- هذا الحل يكمن في الأسباب السيكولوجية العميقة التي تعمل بداخلنا. وهذا الموضوع، بالطبع، بالغ التعقيد، ومن مجموعة خيوط أفكار البشر لا نستطيع في هذه الحالة أن نأمل في أكثر من جذب بعض الخيوط التي تكون أشد وضوحاً.

أولاً وقبل كل شيء فقد أحدث علم نيوتن في أذهان الناس حساً متنامياً أو شعوراً بإبعاد الله، وأي ديانة حية تقتضي وجود إله قريب منا، وموجود حولنا في العالم الآن. ولقد كان هذا الحضور القريب في عصور الخرافة يحدثه الإيمان بمعجزات الله التي تعمل في حياتنا على نحو مباشر بإرسال صواعق

من السماء تدمر أعداءنا، وبإرسال الطعام لنا عن طريق الغربان لو كنا جائعين، أو بإرسال المن علينا من السماء لنأكل، وهذه الأمور، بالطبع، لا تحدث لكل إنسان، وإنما هي تحدث لأولئك الرجال الذين يتبعون، عن وعي، أوامر الله، أكثر من غيرهم، ويكفي ذلك لبيان أن الله قريب منا جداً، وأنه يساعد باستمرار أولئك الذين يحبونه والذين يحبهم. وهو يعمل في العالم طوال الوقت.

إنه عصر لم يعد فيه أمل للإيمان بالتدخلات الإلهية في عمل الطبيعة. إن الدين الحي يقتضي، على الأقل، الشعور بوجود إله لا يزال يعمل داخلياً في قلوب الناس عندما يُصلون مثلاً. ولقد قيل: إن الله لم يعد يتدخل الآن في عمل العالم الفيزيقي. لكنه لا يزال يتدخل في الأعمال السيكولوجية للعالم الداخلي لعقول الناس. وإذا لم يعد يرسل طعاماً مادياً عن طريق الغربان، فهو يرسل لنا غذاءً روحياً عن طريق المقدسات وبواسطة النعمة الإلهية. والدين- بطريقة أو بأخرى، إذا لم يكن مجرد تجريدات عقلية، يقتضي الشعور بإله قريب منا ويؤثر في حياتنا.

غير أن علم نيوتن انتهى بتجفيف منابع الدين الحي بأن دفع الله إلى الخلف في زمن بداية العالم، وسواء أكانت هذه البداية تحسب بألوف أو ملايين السنين، فذلك لا أهمية له. عندما خلق الله العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضاً قوانين الطبيعة، مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي يسير عليها العالم. وكان الله هو «العلة الأولى» للعالم، لكنه بعد أن خلقه، تولى القانون الطبيعي، الذي كان قد خلقه أيضاً، مهمة تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئاً بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية عمل كل شيء.

إن الله يشبه صانع الساعة الذي صنع الساعة ذات مرة وملأها، ثم تركها تعمل وفق آلية داخلية. ولا يختلف الله عن الآلة البشرية إلا في أنه خلق الحركة الدائمة للآلة التي تعمل بنفسها إلى الا بد دون أي تدخل من

جانبه. أليس ذلك هو ما يتضمنه القانون الأول للحركة عند جاليليو؟

وهكذا نجد أن الله قد «أصبح بعيداً ومنذ مدة طويلة» منذ بداية خلق الأشياء فلم يعد يؤثر فيها الآن، كما أنه يبعد تماماً عن الأحداث الفعلية في حياتنا اليومية.

غير أن هذه الصورة المتخيلة لله أصبحت عندئذ مجرد إيمان عقلي. وربما أصبحت مجرد «فرض» لتفسير أصل العالم، لكن لا أهمية لها في شؤون حياتنا اليومية. هذا هو ما أصبحه الله فعلاً عند الطبيعيين المؤلهة في القرن الثامن عشر[1]. وتلك نتيجة ترتبت على العلم عند «نيوتن»- ولا تزال هذه النتيجة بالطبع موجودة في عصرنا- ولقد خفف منها جزئياً مواصلة الإيمان بأن الله لا يزال يعمل في عالمنا السيكولوجي الداخلي.

ولسنا بحاجة الآن إلى التعليق على الفكرة الواضحة التي تفرض نفسها هنا- وهي أن جهلنا النسبي بعمل العالم الداخلي هو الذي يسمح لنا أن نواصل الافتراض بانه لا يحكمه القانون وأن التدخلات الإلهية لا زالت ممكنة. والحقيقة التاريخية هي أن الشعور بالقرب من الله، وبأنه حولنا، قد دمّره- مرة واحدة وإلى الأبد- علم نيوتن وأنه ارتحل عن العقل الحديث بصفة عامة، رغم أنه لا يزال موجوداً، بغير شك، عند أفراد البشر.

وهناك دليل على أن نيوتن نفسه كان قلقاً بصدد هذه الأفكار. فالله- بالطبع خلق العالم. لكن ما الذي تُرك له ليعمله في هذا العالم الآن؟ وأجاب نيوتن، بخلف، لا يزال الله قبل كل شيء وظيفة التدخل بين الحين والحين

---

(1) الطبيعيون المؤلهة هم المفكرون والفلاسفة الذين آمنوا بالله، وأنكروا الرسل وذهبوا إلى أن «نور العقل الطبيعي» قادر على الوصول إلى الله.

لتصحيح مسارات الكواكب المتحركة أو التي «تشذ» عن طريقها وإعادتها إلى محورها الصحيح عندما تقوم بهذا الانحراف.

في مجلة «ريدز ديجست» عدد يناير 1949 ظهر مقال عنوانه: «الله والشعب الأمريكي» وفيه يسجل نتائج استفتاء الأمة الكبيرة حول الدين، فالمحرر سأل الناس عن مدى إيمانهم بوجود الله، فأجاب 95٪ منهم بأنهم يؤمنون بوجوده. ثم سألهم عن مدى اعتبار الدين مؤدياً إلى إقامة حياة فاضلة، فأجاب 25٪ منهم فقط بأنهم يعتبرون الدين أحد العناصر التي يضعونها في أذهانهم. وسألهم عما إذا كان الدين مؤثراً بأية طريقة في السياسة أو شؤونهم وأعمالهم فأجاب 54٪ منهم بالنفي. وعندما حلل دكتور «جرينبرج» هذا الإستفتاء لاحظ أن «الشعب لا يجعل الله مرتبطاً على نحو مباشر بسلوكهم».

فلماذا نجدهم من ناحية يؤيدون الإيمان التقليدي في وجود الله، نراهم من ناحية أخرى أنه لا علاقة له بالأحداث الفعلية التي تقع في حياتهم اليومية، وأنها كلها يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً عن طريق «الأسباب الطبيعية»- بما في ذلك بالطبع أفعالهم الخاصة؟ إن الإيمان بأن جميع الأحداث ترجع إلى الأسباب الطبيعية، وأن الله لا علاقة له بها- سواء اعترفنا بذلك أم لم نعترف وأنكرناه بلساننا- هو ببساطة جزء مما يسلم به العقل الحديث، فهو جزء من الصورة المخيلة عن العالم، وجزء من التراث الذي ندين به للعلم في القرن السابع عشر.

لقد اعتدنا أن نقول إنه على حين أن فترة العصر الوسيط هي عصر الإيمان، وأن عصرنا ليس كذلك. ولا شك أن 95٪ من الناس يقولون إنهم يؤمنون بالله. لكن ذلك ليس دليلاً على إيمانهم بالدين، فمثل هذا الإيمان بالله هو مجرد تجريد عقلي، لا يؤثر في سلوك الناس. أو أنه صيغة تقليدية لفظية عقيمة اعتاد الناس على ترديدها. لأنهم لا يفكرون وكسالى في تغيير عاداتهم. إن الإله الموجود الذي لا يفعل شيئاً للعالم، ولا يؤثر أدنى تأثير في أحداثه، هو

ببساطة إله لا أهمية له. وبالطبع لا يقول الناس شيئاً كهذا الذي أقوله وحتى لا يفكروا به في أنفسهم.

غير أن صورة العالم الحديث لم يأخذ بها عن وعي سوى قلة من المثقفين. وإن كانت مع ذلك تشكل خلفية الحياة الحديثة بطريقة لا شعورية. ونحن نرى الآن أننا عندما نتحدث عن العلم عند «نيوتن» على أنه قوض ودمر الإيمان بالله، فإن ذلك لا يعني أنه أدى إلى أن يقول الناس «لا يوجد إله»، لكنهم يسيرون في حياتهم كما لو أنهم كانوا يؤكدون ذلك. وذلك أيضاً هو مغزى أعمال «لابلاس» التي عرضنا لها في الفصل السابق. لقد دفع «نيوتن» الله إلى الخلف إلى بداية خلق النظام الشمسي، أما «لابلاس» فقد دفع به إلى بداية السديم، وليس يهم تحديد الوقت الذي كان فيه ذلك. وهكذا نستطيع أن نتخيل أنه قد تم إبعاده أبعد وأبعد.

ويمكن أن نرى الآن أيضاً إلى أي حد يكون جواب «لابلاس» لا أهمية له عند المؤمن- وهو الجواب الذي أجاب فيه عن سؤال نابليون يقول: إن كل ما فعله هو أنه دفع بضرورة وجود الخالق خطوة إلى الوراء في الزمان، لأن ضرورة التسليم بوجود الله كعلة أولى للكون لا أهمية له، ولا شك أنها لا أهمية لها للكون، لكنها هامة من الناحية السيكولوجية، لأنها تزيد زيادة هائلة الشعور بابتعاد الله. فلو كان الله قد خلق الشمس، والقمر، والأرض والإنسان الذي يسكن الأرض.. ربما منذ ستة آلاف سنة مضت كما يقول سفر التكوين، فإن الفترة التي انقضت منذ أن فعل الله شيئاً ما هي بغير شك فترة طويلة جداً، لكنها لا تزال داخل الحقبة الإنسانية مما تسجله الوثائق البشرية، فذاكرة البشر يمكن أن تعود بمعنى ما إلى ذلك الزمان.

والقول بأن الله شخصياً، وعلى نحو مباشر، خلق جدنا آدم يعني أنه كان مهتماً بالإنسان، وذلك يعطينا ومضة من الدفء حتى بالنسبة لعلاقاتنا الشخصية به.

وربما نجد أن هذا الإله رغم أنه لا يعمل الآن، فإنه لا يزال ينظر إلينا، ويفكر فينا. لكن لو كان الجنس البشري ليس سوى نتاج لمجموعة من القوانين الطبيعية منذ بضعة ملايين من السنين خلت، عندئذ فحتى إذا كان الله قد خلق القوانين الطبيعية، فما الذي يكونه الإنسان بالنسبة إلى الله، أو الله بالنسبة للإنسان؟ ولو أننا دفعنا بالله إلى الخلف، دهوراً فلكية، إلى بداية السديم الذي تطور إلى النظام الشمسي، فإن الثغرات الزمنية المرعبة التي انقضت منذ أن تجلى الله في العالم تصيب عقولنا بالفتور وقلوبنا بالتخدير. وهذه السلسلة من الأفكار ليست منطقية بالطبع. غير أن المنطق لا علاقة له بالتفكير البشري.

لقد كانت الأهمية المتخيلة لسديم «لابلاس». وكان لاكتشافه القائل بأن الكواكب تصحح انحرافاتها بنفسها فهي لا تتراكم، تأثير مماثل بالطبع. لقد اعتقد «نيوتن» أن الله لا يزال، بعد ذلك كله، يعمل في العالم ويصحح انحرافات الكواكب. لكن «لابلاس» بيّن أنها تصحح نفسها بنفسها، وعلى ذلك فحتى التصحيح الضئيل الذي تركه «نيوتن» لفعل الله في العالم قد استبعد وحلّت محله قوانين الطبيعة. ومن هنا كانت ملاحظة «لابلاس» أنه ليس ثمة حاجة إلى أن يفترض وجود الله.

لقد تحدثنا عن الإحساس بابتعاد الله بوصفه الأثر السيكولوجي الأول لعلم الطبيعة عند «نيوتن» الذي مال إلى تحطيم قوة الدين في أذهان الناس. والأثر الثاني الذي سوف نتحدث عنه الآن ربما لا يكون سوى طريقة أخرى في التعبير عن الشيء نفسه، لقد تمّ في كل مكان إحلال القوانين الطبيعية للظواهر محل العلل التي تفوق الطبيعة التي آمن بها الناس من قبل.

ومنذ القرن السابع عشر أصبحت قاعدة راسخة من قواعد العلم ألا يسمح بأية أسباب تفوق الطبيعة لتفسير ظواهر الكون. فحتى لو بدت الظواهر الطبيعية بغير تفسير، فلا ينبغي أن يُسمح أبداً بتفسيرها كحالة من حالات الفعل الإلهي، بل إن ذلك ليس اكتشافاً خاصاً لأي علم جزئي، مثل

افتراض كوبر نيكس، ونظرية التطور لدارون. أو الاكتشاف الجيولوجي للعمر الهائل للأرض. بل كان ذلك هو الافتراض الأساسي للعلم ككل. ووجهة النظر العلمية العامة هذه عن العالم، وليس أي اكتشاف جزئي، هي التي كانت تعمل لتدمير الدين.

ولا شك أنه كان في عصور ما قبل العلم، إيمان بالنظام العام للطبيعة، وتكرار دورة الأحداث طبقاً لسيطرة القانون.

فالشمس تشرق كل يوم بانتظام، وتعود الفصول كل عام بانتظام. لكن داخل هذه الدورات العامة، كان لا يزال هناك مكان فسيح، تُرك للتدخل الإلهي في التفصيلات الجزئية. ومن ثمّ كان هناك إمكان للمعجزات وكانت تناسب تماماً الصورة العامة للكون التي كانت في سماتها العامة منظمة ومرتبة. والفكر الذي ظهر في العالم مع ميلاد العلم الجديد في القرن السابع عشر، والذي أصبح جزءاً من صورة العالم عند العقل الحديث هو أن كل ذرة صغيرة من الأحداث التي تقع في الكون، تحكمها تماماً قوانين صارمة لا تتغير من قوانين الطبيعة- فلو أن حبة من حبات الرمل، أو جزيئاً صغيراً من هذه الحبة، تحرك واحد على ألف من المللميمتر، فإن هذه الحركة هي نتيجة يمكن التنبؤ بها لأسباب طبيعية موجودة سلفاً.

ولقد أصبح هذا الافتراض الأساسي للعلم، منذ القرن السابع عشر، جزءاً من عقل الإنسان الحديث غير الواعي، الذي يفسح أي مجال لتدخل الفعل الإلهي في العالم. ولم تتغير هذه الصورة على أي نحو بالاكتشاف الحديث القائل بأن الالكترونات (الكهارب) وغيرها من الجزيئات الأساسية للمادة تسودها «اللاحتمية» في حركاتها.

فقد ظهرت في المقام الأول عادة ذهنية لا يمكن أن تهتز بسهولة بما فعله بعض علماء الطبيعة، فجأة، من تصريحات جديدة. وبغض النظر عن ذلك فلا جدال أنه سيكون من الخلل المحال أن تذهب إلى أن اللاحتمية النبي هي

خاصية الالكترون تعني العودة إلى الإيمان بقوى تفوق الطبيعة، أو أن القفزات غير المنتظمة التي لا يمكن حسابها التي تقوم بها الالكترونات هي حالات من التدخل الإلهي. فإما أن تكون هناك أسباب طبيعية للحركات التي لم تُكتشف حتى الآن، أو أن علماء الطبيعة يعتقدون- فيما يبدو- أنه ليس ثمة أسباب على الإطلاق، ولو صحّ الافتراض الأخير كان معناه أن القوانين السببية لا تعمل في اضمحلال أجزاء الطبيعة. لكن الطبيعة تظل هي الطبيعة، ولا تصبح «ما فوق الطبيعة» لانعدام وجود السبب.

وسوف يكون من التفكير «غير العلمي» أن نعزو حركات الإلكترونات إلى الأفعال المباشرة لله، لأنها في الوقت الحالي لا تفسير لها. وذلك يشبه القول بأنه لما كان أصل الأشعة الكونية مجهولاً، فلا بد أن تكون مرسلة من عند الله.

فإذا سلّم إنسان بالقاعدة العلمية التي تقول أن لكل حادثة في الطبيعة سبباً طبيعياً، فلا يزال من الممكن، بالطبع، أن نقول أن الله في البداية هو العلّة الأولى. لكن ذلك يؤدي إلى تصور إله.. ما دام لا يعمل شيئاً في الطبيعة الآن- ليس له أهمية علمية في حياتنا.

لكن المرء يستطيع بقليل من البراعة المنطقية أن يتفادى هذه النتيجة، إذ يستطيع المرء أن يفترض أن الله يعمل طوال الوقت، لكنه لا يعمل إلا من خلال، وبواسطة، القوانين. إن قوة الجاذبية لا تعمل بذاتها، بل إن الله هو الذي يعمل، في كل لحظة، من خلال هذه القوة. وتلك هي الحال مع جميع قوانين الطبيعة الأخرى. وإذا لم يكن الله يعمل عملاً متواصلاً في الطبيعة، فسوف تتوقف الجاذبية وغيرها من قوى الطبيعة عن العمل، بل سوف تنهار الطبيعة نفسها. فالله لا يزال يخلق الطبيعة، ويعيد خلقها من جديد على نحو متواصل. والواقع أن هذا الفرض فرض نفسه على فئة قليلة من الفلاسفة، لكن يظل بغير أهمية عند جماهير البشر الذين استمروا يشعرون أن الله لم يعمل إلا في البداية فحسب.

لا ينبغي بالطبع أن تظن أن هذه الأفكار والمشكلات كانت واضحة في أذهان جماهير الناس، صحيح أن المثقفين قد أدركوها، وكان تأثيرها من خلال قنوات ملتوية، تسربت إلى الجماهير المتصورة للعالم الذي تحكمه تماماً قوى الطبيعة شكل في أذهانهم خلفية غامضة مفترضة عن غير وعي، وشعوراً غريزياً، أكثر من أن يستنتجوا، أن هذا التصور يستبعد ما فوق الطبيعة.

ومن المهم أن نلاحظ أن تأثير الصورة الجديدة عن العالم قد ازداد بالتدريج منذ عصر «نيوتن». ونحن نرى ذلك لو أننا نظرنا إلى «نيوتن» نفسه ثم «باركلي» بعد ذلك في القرن الثامن عشر، وهو الفيلسوف الذي توسط بين عصر «نيوتن» وعصره.

ثم أخيراً في عصرنا الحالي. فبغض النظر عن واقعة أن «نيوتن» هو مؤسس النظرة الحديثة عن العالم. فما كان في ذهنه كان ضعيفاً نسبياً، وهذا واضح من طريقة تعامله مع مشكلة انحرافات حركات الكواكب. وتصور العالم الذي تحكمه تماماً القوانين الطبيعية، لا يسمح بأية تدخلات عفوية للقوى الإلهية- ذلك كان الأساس لعلم «نيوتن» الجديد.

غير أن ميكانيكا السماء عنده ما كانت لتعمل، لو لم يفترض أن الكواكب تتحرك بتأثير الجاذبية وحدها. لم تكن لتعمل لو لم تكن هناك تدخلات غير متوقعة من الله في اللحظة المناسبة. ورغم ذلك فقد كان على استعداد للتسلم بأي استثناء في مسألة انحرافات الكواكب.

ولقد أدخل «باركلي» في فلسفته، في القرن الثامن عشر، فكرة الإطراد التام في نظام الطبيعة، رغم أنه قبل الاعتقاد الشائع في المعجزات. ولم تلعب فكرة نيوتن عن الاستثناءات في نظام الطبيعة أي دور في مذهبه. ويمكن أن يقال إلى هذا الحد، أنه قد تمسك بصورة العالم الجديدة أكثر من «نيوتن»، وعلى الرغم من ذلك فقد أدخل فكرة الله بطريقة مثيرة تتسم بها شخصيته، ليسد

الثغرة التي كان لا بد أن تكون موجودة في فلسفته لو لم يفعل ذلك.

لقد كان باركلي صاحب نظرية مثالية شهيرة لا يمكن للأشياء المادية أن توجد، وفقاً لهذه النظرية، إلا عندما يدرك وجودها عقل ما، فوجودها يعتمد على كونها مدركة، وليس الشيء المادي سوى مجموعة من الخصائص أو الكيفيات كاللون، والصلابة، والليونة، والحرارة والبرودة، والخشونة، والنعومة، والرائحة، والمذاق، والصوت.. إلخ. فلا شيء آخر في الموضوع المادي يجاوز هذه الخصائص أو الكيفيات ولو أنك قلت إنّ هناك شيئاً آخر فعليك أن تذكره، وحاول أن تجرب. خذ أي شيء مادي تشاء وليكن هذه القطعة من الورق، تجد أنها بيضاء، ناعمة، لينة، باردة، مستطيلة الشكل.. إلخ وتلك هي خصائصها أو كيفياتها، فهل يمكن لك أن تعثر فيها على شيء آخر؟ في استطاعتك أن تقطعها قطعاً صغيرة أو إلى ذرات، إذا شئت، وتقول إنها تتألف من ذرات.

غير أن الذرات نفسها لن تكون شيئاً مجموعة من الخصائص أو الكيفيات، الصلابة، والثقل، والاستدارة.. إلخ. غير أن هذه الكيفيات التي تتألف منها جميعاً الأشياء المادية لن تكون شيئاً آخر، عندما تريد فحصها، سوى مجموعة من الإحساسات، فصلابة الشيء تُدرك لو ضغطنا عليه بالأصبع، أو بأي جزء آخر من الجسم. أيمكن أن تكون هذه الصلابة شيئاً آخر غير إحساس الإصبع أو أي جزء آخر من الجسم؟!.

وهذا الإحساس إذا قلنا بمعنى ما إنه في موضع من أصبعنا، فهو بمعنى آخر في ذهننا، أو في وعينا. ذلك لأن الإحساس لم يكن ليوجد لو لم نكن على وعي به. والرجل الذي يفقد الوعي يفقد معه الإحساسات. ونفس الشيء يصدق على الحرارة والبرودة، فما هي الحرارة إن لم تكن الإحساس الذي تشعر به عندما نقترب من النار؟ وقل نفس الشيء في اللون فهو إحساس

بصري تدركه العين بغير شكل. لكنه لا يمكن أن يوجد إلا في ذهن ما يكون على وعي به. وهكذا فإن جميع الكيفيات هي إحساسات لا يمكن لها أن توجد إلا في ذهن ما، عندما يُدركها هذا الذهن. ومن ثم فالشيء المادي، طالما أنه لا يتألف إلا من هذه الكيفيات، وما دامت هذه الكيفيات هي إحساسات في الذهن، فهو لا يمكن أن يوجد إلا إذا أدركه ذهن ما، والعالم كله لا يعتمد إلا على الأذهان، وما لدى هذه الأذهان من إحساسات.

لكن يبدو أننا نلتقي هنا بمشكلة واضحة: فلو أن قطعة الورق لا توجد إلا عندما تكون مدركة، فماذا يحدث عندما لا يدركها أحد؟ إنني وانا أكتب هذه الصفحة لم يكن في الغرفة سواي، وأنا في هذه اللحظة أدرك الورقة. وهي بالتالي توجد كمجموعة من الإحساسات في ذهني، لكن ماذا يحدث لها عندما أدير ظهري ولا أعود أنظر إليها؟ أو ماذا يحدث لها عندما أخرج من الغرفة وأترك الورقة فيها؟ هل لابد، بناء على نظرية باركلي، أن تكف عن الوجود، لأنني لم أعد أدركها..؟ إنني، بالطبع، عندما أستدير عائداً إلى الغرفة مرة أخرى أراها من جديد. هل ينبغي عليّ أن أفترض أنه بعد توقفها عن الوجود عندما أكف عن إدراكها، فهي تعود إلى الوجود عندما أدركها من جديد؟ ألا ينتج ذلك كله من نظرية «باركلي» التي يقول فيها إن وجود الأشياء البادية يعتمد على كونها مدركة، ومن ثم فهي لا توجد إلا عندما تكون مدركة؟ ثم أليس من الواضح أن هذه النتائج خلل محال؟!

غير أن باركلي كان جاهزاً، فهو لم يقل أبداً أن وجود الشيء يعتمد على إدراكنا، بل قال إن وجوده يعتمد على كونه مدركاً من ذهن ما وبالتالي فعندما أنظر إلى الورقة فإنها توجد كمجموعة من الإحساسات في ذهني. وعندما تنظر أنت إليها، فإنها تظل موجودة، حتى لو أدرت لها أنا ظهري، لأنها موجودة كإحساسات في ذهنك.

ولكن ماذا يحدث لها عندما لا يكون هناك ذهن بشري يدركها؟ يتساءل

باركلي: ألا يمكن أن يكون هناك موجود في الكون أو عقل أو ذهن لا ينام أبداً، ولا يدير ظهره للأشياء، موجود يكون عليماً بكل شيء، ويكون على وعي دائم بكل شيء أي يكون هو ذهن الله؟ إن الأشياء المادية عندئذ لن تكف عن الوجود عندما تتوقف الموجودات البشرية عن إدراكها، لأنها ستواصل الوجود كأفكار أو إحساسات في ذهن الله.

وهكذا نجد أن باركلي، على الرغم من أنه لم يدخل الله في خارطة العالم لتفسير أي حركات منحرفة للكواكب، بل أدخله لتفسير استمرار وجود الأشياء المادية عندما لا يدركها البشر. وليس ثمة مبرر لافتراض أن قُرّاءه في القرن الثامن عشر- سواء ممن كانوا يقبلون فلسفته المثالية أم لا- رأوا أن هناك شيئاً خطأً في الطريقة التي أدخل بها الله في مذهبه. وهكذا فإن استعاد تصور قوى فوق الطبيعة من عالم يُحكم بواسطة القوانين الطبيعية لم تسيطر تماماً على عقلية هذا العصر. فنحن نرى في باركلي محطة في منتصف الطريق بيننا وبين نيوتن.

ولو أننا نظرنا، أخيراً، إلى عصرنا الراهن نلاحظ أمرين:

**الأول**: أن طريقة «نيوتن» في تفسير انحرافات الكواكب روعت تماماً حتى أعظم العلماء تديناً في عصرنا الراهن. والمعتقد العلمي الذي يقول: أن أية ظاهرة مهما تبدو غامضة، لا ينبغي تفسيرها عن طريق أسباب فوق الطبيعة. قد تجمدت في فكرة «المطلق» منذ عصر نيوتن. فلا ينبغي أن يكون هناك استثناء للقانون العلمي في أي مكان. وأصبح من الإجراءات المقررة في العلم أن أية ظاهرة نعجز الآن عن تفسيرها بالقوانين الطبيعية، فلا بد أن نقول أن هذه القوانين تظل مع ذلك موجودة وينبغي البحث عنها. وحتى إذا وجدنا ظاهرة يُعتقد أنها بغير سبب معين، مثل حركات الالكترون اللاحتمية. فلا تقول عندئذ إن الله كان سببها، وإنما نقول بالأحرى إنّ قانون السببية لا ينطبق على عالم ما تحت الذرة.

**الثاني**: أن استبعاد الله كمبدأ فلسفي من التفسير قد تجمد بدوره منذ عصر باركلي فلا ينبغي للفيلسوف أن يدخل في فلسفته فكرة «الإله الذي يخرج من الإله Deux Ex Machina»[1]. فإذا كانت هناك ثغرة في مذهب فلسفي، فلا ينبغي أن يملأها بالإقحام التعسفي «لفكرة الله- ولم لا..؟» المبرر الوحيد الذي يمكن تقديمه، هو أن نفرض، مسايرين نموذج العلم، أن الكون كله لا بد من تفسيره عن طريق الأسباب الطبيعية وحدها، وأنه من غير المشروع إقحام أي تصور يفوق الطبيعة.

ويمكن أن نقدم جانباً مثيراً من الدليل على أن هذه الفكرة لم تقتصر على الفلاسفة المحترفين أو غيرهم من المثقفين، بل تجاوزت لتسيطر على عقول الأشخاص غير المتعلمين. وأي إنسان كانت لديه الخبرة في تقديم فلسفة باركلي لجمع غفير من الفرنسيين أو إلى الطلاب في مرحلة الدراسة الجامعية الذين يتلقون أول مقرر لهم في الفلسفة، يعلم أنه عندما يقال لهم كيف أن باركلي أجاب عن الاعتراض الذي وجهه إلى فلسفته والذي يقول أن قطعة الورق، بناء على نظريته، لا بد أن تكفّ عن الوجود عندما نتوقف عن إدراكها- هو الثورة الغريزية. فهم ينظرون إلى واقعة أنه لم يستطع تفسير ذلك بدون إقحام فكرة الله ليستمر الكون في الوجود- على أنها نقطة ضعف واضحة في مذهبه. ويقولون أن فلسفته بهذه الطريقة لا بد أن تطرح أرضاً مالم «يسندها» شيء ما.

لكن ما الخطأ في وجد الله كفرض؟ تعتمد على الإجراءات العلمية، ببساطة، على فرض الفروض، (التي كثيراً ما لا يوجد دليل مباشر على

---

(1) فكرة سادت في المسرح اليوناني القديم عندما يتأزم الموقف عندئذ يهبط تمثال صغير بحبل على المسرح لحل الموقف، وأصبحت تطلق على أي مبدأ «لا مادي» يُقحم لحل مشكلة مستعصية حلاً غير معقول ولا منطقي (المترجم).

صحتها) لكي «يسند» نظام الفكر الذي يطوره العلم. فلـو أن علـماء الطبيعـة وجـدوا أن الالكترونـات والبرتونـات غـير كافيـة لتفسـير الظـواهر التـي نشاهدها، فإنهم يسدون الثغرة بافتراضات جديدة مثل البريتون والنيـترون.. إلخ. فإذا أمكن أن نقول أن «باركلي» بحث عن «وجـود الله» وأقحمـه لكـي يشكل مذهبه، لكان من الممكن عندئذ أن نقول أيضاً عن علماء القرن التاسـع عشـر إنهم «بحثوا عن الأثير في الفضاء»، وإن العلماء في يومنا الراهن «بحثـوا عن النيترون والميسون» للسبب نفسه لكي تعمل أنظمتهم.

ولا يمكن أن يقال إنّ هنـاك فرقـاً أو اختلافـاً لأن لـدى العلـماء دلـيلاً مستقلاً على وجود الكيانـات التـي يفترضـونها. لأن الأمـر، ببسـاطة، لـيس كذلك، لأنه، مثلاً، لا يوجد دليل على وجود الموجات من أي نوع في الفضـاء ما عدا أن افتراض وجودهـا يسـاعد في تفسـير الوقـائع التـي نشـاهدها عـن الضوء، والحرارة.. إلخ. لكن لا أحـد شـاهد الموجـات ذاتهـا، لكـن النـاس لاحظوا فحسب آثار الموجات المفترض أنها الأسباب. فما هو الفرق إذن بـين الموجات كافتراض وبين وجـود الله كـافتراض..؟.؟ لا يوجـد أي فـرق مـن وجهة النظر المنطقية.

ولو أن أحد الفرضين قُبل من الناحية المنطقية فلا بـد أن يقبـل الآخـر. فلماذا إذن يعترض الطلاب- ولماذا يعـترض العقـل الحـديث عمومـاً- عـلى الإجراء الذي قام به «باركلي»، فلماذا نلطخ سمعة باركلي بعبارة مثل «يبحـث عن» أو يجر إلى و «يسند» والإله الذي يخرج من الآلة؟ - لأنه على الرغم مـن أن فكرته لا تتعارض مع مبدأ من مبادىء المنطق، فإنها تتعارض مع القاعـدة العلمية التي تقول أنه لا بد مـن تفسـير جميـع الوقـائع عـن طريـق الأسـباب الطبيعية، كما أن وجود الله لم يـدخل كتفسـير لأي شيء والطـلاب المبتـدئين، بالطبع، لم يناقشوا الموضوع، ولو سألتهم لماذا تثورون ضد افـتراض بـاركلي، تجد أنهم لا يعرفون السبب لكنهم ببساطة يشعرون أنه من الممكن الاعتراض

عليه، ويدل ذلك على أن صور العـالم كـما يراهـا العلـم نفـذت وتغلغلـت في أذهانهم، وأصبحت الخلفية اللاواعية، فهي لم تعد نظريـة مجـردة محـض عنـد المثقفين، بل غاصت إلى أعماق الشخصية البشـرية.

لقد درسنا حتى الآن الآثار المترتبة على الثورة العلمية على فكرة وجـود الله. وهي أول فكرة من أفكار ثلاث رأينا أنها أجزاء جوهريـة لوجهـة النظـر عن العالم فيما قبل ظهور العلم. والفكرة الثانية التـي سـنعرض لهـا الآن هـي الطابع الغائي للعالم. أما الفكرة الثالثة فهي الاعتقاد بأن العالم نظام أخلاقي.

فما هو أثر ظهور العلم على القول بـأن في العـالم خطـة أو غرضـاً؟ مـن المُسلّم به أن التقليل من الإيمان بالله، يصـاحبه التقليـل مـن الإيـمان بغرضـية العـالم. لأن الفكـرتين، بـالطبع، ترتبطـان ارتباطـاً وثيقـاً. فـالوجود الإلهـي والغرض الإلهي، فيما يبدو، يتضمن كل منهما الآخر. ومع ذلك فهـما فكرتـان متمايزتان ومن الأفضل أن يظلا متمايزتين. ومن الممكـن تمامـاً- كـما سـبق أن رأينا- الإيمان، ولو بطريقة غامضة، بوجود غرض في الطبيعـة دون أن يكـون لهذا الإيمان أي مضمون تأليهي.

ولقد رأينا أن الإيمان بغرضية العالم، كان جزءاً من التراث العقلي للعـالم الغربي لألفين من السنين، منذ عصر سقراط حتى القرن السـابع عشــر، فـما الذي حدث له نتيجة لميلاد الروح العلمية؟

المقارنة بين النظام الشمسي عند نيوتن وبين الساعة هي مقارنة واضحة، فالمهم في الساعة أنها عندما تملأ تعمل بنفسـها، لأنهـا مـزودة بقوتهـا الخاصـة الموجودة في النابض (الزنبرك)، والنابض الذي يدير حركة النظام الشمي هـو قوة الجاذبية. والكواكب تشبه العجلة أيضاً، والنظام الشمسي لا يشبه الساعة فحسب، بل هما شيء واحد، فهو يحافظ تماماً على الزمن.

وهكذا تظهر فكرة «نيوتن» القائلة بأن «العالم آلة». ولقد انتشـرت هـذه

الفكرة في أوروبا انتشار النار في الهشيم، لا فقط أن العالم ككل آلة، بل إن كل شيء فيه هو أيضاً آلي. فقارن «هوبز» بين الجسم البشري وبين الآلة، وكتب يقول: «ماذا يكون القلب سوى نابض (زنبرك) والأعصاب سوى مجموعة من الأوتار، والمفاصل سوى مجموعة من العجلات التي تعطي الحركة للجسم كله؟» لقد عاش «هوبز» قبل إن يكتشف «نيوتن» قانون الجاذبية، لكن وجهة النظر الآلية عن العالم كانت جاهزة، بالفعل، في الجو الثقافي. ولم يكن على الساعة الشمسية عند نيوتن سوى تثبتها.

ولقد كتب هيوم في القرن الثامن عشر يقول: «أنظر إلى العالم من حولك، وسوف تكتشف أنه ليس شيئاً سوى أنه آلة عظيمة تنقسم إلى عدد لا نهاية له من الآلات الفرعية الصغيرة».

والآن ولو أن كل شيء في العالم آلة، عندئذ يكون كل ما يحدث فيه يمكن تفسيره بطريقة آلية، ومن ثم يستبعد التفسير الغائي أو يصبح، على الأقل، غير ضروري.

ولقد سبق أن بينت أن التفسير الآلي لا يستبعد، في الواقع، الغائية. فتسلق الرجل للجبل تسببه التيارات العصبية والتقلصات العضلية، لا يجعل القول بأنه يتسلق الجبل بغرض رؤية المنظر من القمة- غير صحيح. والقول بأن حركات الساعة يمكن كلها أن تفسر عن طريق النابض (الزنبرك)- لا يغير من واقعة أن الساعة موجودة بغرض أن تنبئنا بالوقت. وبنفس الطريقة يمكن أن يكون العالم آلة، لكن لا ينتج من ذلك أنه بلا غرض.

ومعنى ذلك أن القفز من التصور الآلي للطبيعة الذي قدّمه العلم، إلى وجهة نظر عن العالم تقول أنه بلا غرض ليس انتقالاً منطقياً. لكنه يعني كذلك أنه أياً ما كان العلم الآتي فإنه لا ينتج عنه إنكار غرضية العالم، فليس ثمة علاقة منطقية بين العلم ومشكلة الغائية. ومع ذلك فقد قام العقل الحديث بقفزة غير منطقية، إحدى سماتها الاعتقاد القاطع بانعدام الغرضية في

الأشياء. وسوف أقدم دليلاً على ذلك بعد لحظات. لكن دعنا أولاً نتدبر كيف أن نشأة العلم، بعملية إيحاء سيكولوجي وليس عن طريق المنطق، يمكن أن تؤدي إلى هذه النتيجة.

التفسير العلمي والتفسير الآلي هما شيء واحد، فالواقعة تفسر، علمياً، إذا ما قدمنا أسبابها. ويمكن أن نقول الشيء نفسه إذا قلنا إنها تفسير إذا بينا أنها حالة جزئية خاصة لمبدأ أو قانون عام. وهكذا يكون العلم آلياً كله، ولم يتغير شيء من ذلك نتيجة للتقدم العلمي الحديث. لأن أي تفسير هو تفسير آلي أعني أنه يتم من منظور الأسباب والقوانين، وليس من منظور الغرضية. فعلم الطبيعة الحديث لا يُفسر الأحداث عن طريق الأغراض. وعندئذ في استطاعتنا أن نرى في الحال إحدى سمات الفكر التي أدت إلى ذبول فكرة الغائية عند العقل الحديث. فأي تفسير، لكي يكون علمياً، لا بد أن يكون آلياً، لأن علم القرن السابع عشر، كما رأينا، استبعد الغائية وقرر ألا يدخل في نطاق العلم إلا السببية وحدها. ومن ثم أصبح التفسير الغائي تفسيراً «غير علمي».

ومن الواضح عبثية هذا الخط من التفكير وخُلْفه. فلماذا ينبغي علينا أن نفترض أن العلم يملك مفتاح كل شيء؟ ألا يعني ذلك أن العلم هو «الوثن» الذي يعبده العالم الحديث بطريقة عمياء تنطوي على حشد من الثغرات «غير العلمية»؟. وربما قال المرء إن هذا هو السبب العام للسمعة السيئة التي أحاطت بالغائية. لكن هناك أسباباً جزئية لا بد أن نلفت إليها الانتباه.

الأهمية العظمى التي أضفاها العلم في القرن السابع عشر على مفهوم الآلية دفعت ببساطة، مفهوم الغائية خارج عقول الناس، مما أدى إلى طمسها أو نسيانها. والنجاح الهائل الذي حققه علم «نيوتن» أصاب الرجل الغربي بالدوار. لقد كان الناس طوال العصر الوسيط يتحدثون عن الأغراض فقدموا تفسيرات غائية لكسوف الشمس وخسوف القمر، وللزلازل والبراكين، وقوس قزح، ولم يأخذوا بالتفسير العلمي في أي مكان. فالعلم في

العصر الوسيط كان راكداً، أو لم يكن له وجود من الناحية العملية. ولم تكن هناك لمدة ألف سنة أي مكتشاف علمية، ذات أهمية لماذا؟ لأن الناس بحثوا عن أغراض الله في الأشياء بدلاً من أن يبحثوا عن أسبابها. ثم جاء علم جديد بنفسيراته الآلية، فأصبح كل شيء واضحاً ومضيئاً.

وقفزت المعرفة إلى الأمام خطوات، وأصبح النجاح المطبق الذي حققه التفسير الآلي منذ عصر «نيوتن» حتى عصرنا الراهن مذهلاً ومثيراً. لماذا؟ لأن العلماء كفوا عن التفكير في الأغراض وركزوا جهودهم في البحث عن الأسباب. ألا يرجع التقدم الحديث كله إلى هذه الواقعة وحدها؟ هل يكون هناك أي عجب، عندئذ، في أن يهجر العالم الغائية.

هناك نقطة أخرى تستحق التنويه. فنحن نجد أن التفسير الآلي لظاهرة ما هو تفسير تام أو كامل. إنه لا يبدو كما لو كانت الآلية تنتشر جزئياً في العالم، لكن هناك ثغرات لا بد أن تملأ بالغائية- تلك صورة مرفوضة، لأنه لا توجد ثغرات. فحركات الكواكب، مثلاً تفسر تفسيراً تاماً بالجاذبية وقوانين الحركة. والتنبؤ بأي كسوف للشمس، لا يحتاج فيه المرء لمعرفة أغراض الكسوف في خطة الطبيعة- لو كانت مثل هذه الخطة. والواقع أنه لا فائدة من معرفة الغرض، فالتنبؤ بظاهرة ما لا يحتاج فيه المرء إلا لمعرفة أسبابها فحسب ولا شيء غيرها. لكن لو أن التفسيرات الآلية بهذه الطريقة تفسيرات تامة وكاملة، فما هي الضرورة أو الفائدة من البحث عن نوع آخر من التفسيرات؟ وهكذا كان من الطبيعي أن تنزاح التفسيرات الغائية، إنْ وجدت إلى الخلف وتنسى. ولو أن ذلك كان يصدق على الأحداث الجزئية مثل كسوف الشمس أو خسوف القمر، التي يتألف منها العالم، ألا يصدق على العالم ككل؟ وتوقفت فكرة غرضية العمل عن العلم في عصر تسيطر عليه الروح العلمي.

تلك هي إذن فيما يبدو الانتقالات السيكولوجية الأساسية التي أدت بالعقل الحديث إلى نسيان فكرة غرضية العالم. وهكذا بدأت صورة العالم

القديمة المتخيّلة لعالم تحكمه الأغراض الإلهية تتوارى ليحل محلها بالتدريج صورة متخيلة لعالم بلا أغراض.

لكن هل حدث ذلك حقاً..؟ وهل ينكر العقل الحديث أي خطة أو غرض في الأشياء؟ ومَنْ الذي ينكر ذلك؟

هناك بالطبع كثير من المثقفين الذين أنكروها أو حتى إذا ما ضُغط عليهم أخذوا على الأقل بالموقف اللاأدري بخصوصها. فبرتراندرسل، مثلاً، بعد أن قدّم روايته للعلم كتب في فقرة شهيرة يقول: «هي بإيجاز العالم الذي يقدمه العلم لكي نؤمن به، وهو عالم يخلو من الأغراض، عالم لا معنى له».[1]

غير أن السؤال العام هو: إلى أي حد تسرب هذا التصور لعالم بلا أغراض من المثقفين إلى جماهير الناس البسطاء.؟ يصعب أن نجد دليلاً إيجابياً على ذلك نظراً لطبيعة الموضوع هناك فئة قليلة من الناس، بالطبع، قالت بعبارات واضحة مثل: «العالم لا غرض له» كما أنهم لم يقولوا عبارة مثل «ليس يوجد إله» ولم يجر أي استفتاء على ما أعلم، يسأل الناس «أهي تؤمن بأن للعالم غرضاً؟». ولو أجري مثل هذا الاستفتاء، لكانت النتيجة غريبة لو أن 95٪ على الأقل لم يجيبوا بنعم. فلا شك أن أفكاراً غامضة من غرضية الأشياء انسابت في ذهن كل فرد، تقريباً، على مر العصور. فلن تجد سوى قلّة قليلة من الأفراد لم يجلسوا، تحت ضوء النجوم في الليل وتساءلوا: ما هو الغرض من كل هذه المحاور التي تدور. ومن هنا فإن فكرة غرضية العالم لم تُقتلع تماماً من الذهن البشري. لكن ما مدى تأثيرها...؟

اعتقد أن تيار الأدب والفن الذي يمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر قد حملت بالإحساس بعبث الأشياء وانعدام معناها. وإذا كان

---

(1) «عبادة رجل حر»، في كتابه «التصوف والمنطق» لونجمان نيويورك (المؤلف).

العالم ككل بلا معنى ولا غرض، فسوف تكون كذلك أيضاً الحياة البشـرية. ويبدو أن القول بأن الحياة البشـرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التي قـام بها معظم الأدب الحديث. وهنا نجد تعارضـاً بـين الحـاضر والمـاضي. فقـد كانت الحياة البشـرية عند أصحاب المسرحيات العظيمة تبـدو دائـماً في كـل العصور مأساة. لكن هناك نمطاً- حتى لو كان نمط المصـير- يمكـن تتبعـه فيها. ثم تُرك للمنطق الحديث أن يكتشف ما في الحياة من لا معنـى بـالمعنى الحرفي: ألا يروي الطابع الغريب للموسيقي الحديثة نفس القصة؟ هل بعيد الاحتمال للغاية أن تقول أنّ الموسيقى القديمـة التـي كانـت أكثـر انسـجاماً وتناغماً تعكس فكرة عالم منسجم ومتناغم بإطاعته لخطة إلهيـة، في حـين أن تيار الموسيقى الحالي بأنغامها المتنافرة المتضاربة تـوحي بـأن الأشـياء جميعـاً والحياة كلها بغير معنى.؟.

بالطبع هناك تفسيرات أخـرى يمكـن أن تقـدّم لتفسـير هـذه الوقـائع، فحربان عالميتان تسببتا في انتشار اليأس وكشفتا الظلال، ولهذا السبب وحـده بدأ نظام الأشياء بغير معنى أمام كثير من الناس. ولا يمكن أن نشك في صحة هذا التشخيص، ومع ذلك فلا أستطيع أن اعتقد أنه لا يوجد سبب أعمـق إلى جانبه. ولقد وجدته في الصورة العلمية الآلية للعالم. فلا شك أن فكرة انعدام الغرضية في العالم أثرت في الفلاسـفة قبـل الحـرب العالميـة الأولى وأرجـو أن تطالع ملاحظة برتراندرسل التي اقتبسناها فيما سبق، وقـد طبـع كتابـه لأول مرة عام 1903.

لقد اتّسم العالم الحديث بالكثير من الظلام، والخير، وفقـدان القداسـة، وربما أيضاً بزيادة هائلة في عدد المـرضى العصـبيين، والانهيـارات المعيشـية في عصرنا، وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجـود أيـة غاية أو خطة لمسار العالم الذي كان إحدى النتائج الكبرى لعمل مجموعة مـن الرجل الأتقياء الورعين من مؤسسي العلم الحديث. وقد يحتج رجـال العلـم من أصحاب الحساسية قائلين: ليس العلم بل سوء الفهم للعلم هو الذي كان

مصدر تكوين وجهة النظر الحديثة. وهذا صحيح تماماً.

لقد كافحنا وجاهدنا لنؤكد أن النتائج التي استخلصها الناس من العلم لا تنتج عنه بالضرورة بأي منطق سليم. أما القول بأن أولئك الذين استخلصوا هذه النتائج كانوا هم أنفسهم علماء فهو قول لا أهمية له. فمن السذاجة أن نتساءل: كانت غلطة من؟ فنحن لسنا معنيين لا بإلقاء اللوم على العلم، ولا إعفائه من اللوم. ولكننا نهتم فحسب بمحاولة وصف ما حدث.

# الفصل السادس

# أثر هذه النتائج على الأخلاق

علينا الآن أن نتعقب مجموعة أخرى من النتائج نبعت من الثورة العلمية في القرن السابع عشر، وسؤالنا في هذه الحالة هو: ماذا كان أثر تلك الثورة، وما تلاها من سيطرة العلم على العقل الحديث- ما أثر ذلك على الأفكار الأخلاقية؟

أول شيء علينا أن نلاحظه- كما كانت الحال في آثار العلم على الدين- هو أنه لا توجد رابطة منطقية على الإطلاق بين مكتشفات مؤسسي العلم وأي مشكلة أخلاقية: فما هو الفارق الذي يمكن أن يؤثر في مشكلة الأخلاق سواء أكانت الأرض تدور حول الشمس أو أن الشمس هي التي تدور حول الأرض؟ هل تتغير واجباتنا لو كانت الكواكب تتحرك في مدارات إهليلجية (بيضية الشكل) بدلاً من الدوائر؟ أكانت واجباتنا تكون أكثر صدقاً وأمانة وأشد إخلاصاً وعدالة- لو أخذنا بقانون الحركة عند جاليليو بدلاً من قانون الحركة عند أرسطو؟ أو أخذنا بقانون الجاذبية عند نيوتن بدلاً من الدوامات التي تتحكم في الأجرام السماوية والتي قال بها ديكارت؟ وقد نسأل أكثر من ذلك: كيف يمكن لهذه المكتشفات العلمية أن يكون لها أدنى علاقة بمشاكلنا الأخلاقية؟

إليك القصة القديمة: صحيح أنه ليس ثمة رابطة منطقية، ومع ذلك كان لهذه المفاهيم أثر عميق وسيء على أفكارنا الأخلاقية. فقد أدت إلى هدم الإيمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

وربما كان علينا أن نذكر القارىء، بإيجاز، بمضمون ذلك الإيمان، فهو يعني أن السيطرة النهائية على العالم هي- بمعنى ما- سيطرة دينية. فهناك دافع نحو الخير الأخلاقي في مسار العالم. ويمكن تجسيد ذلك في إله مستقيم يحكم العالم. وقد نتصور ذلك كقوة في الطبيعة تصنع الخير. وهي كثيراً ما تعبر عن نفسها بما فيه الكفاية بمجرد الشعور بأنه على هذا النحو أو ذاك لا بد للخير أن ينتصر في النهاية، ولا بد للشر أن يُهزم.

وهو نفس التصور الذي عبّر عنه الفلاسفة بلغتهم الخاصة بقولهم أنّ القيم الأخلاقية موضوعية. أما الإيمان بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً فهو نفس تصور القيم الأخلاقية على أنها ذاتية. لأن القيمة تكون ذاتية لو أنا اعتمدت على الرغبات البشرية: كالمشاعر والآراء.. إلخ. وهي تكون موضوعية إذا لم تعتمد على أي حالات ذهنية بشرية. ولو أن القيم الأخلاقية اعتمدت على السيكولوجيا البشرية فإنها عندئذ لا تكون موجودة في الكون بمعزل عن وجود أفكار للموجودات البشرية، فلا خير ولا شر في العالم قبل إن يوجد فيه البشر، ولن تكون هناك قيم إذا انعدم وجود البشر. فالكون «لا بشري» وهو المكان الذي تسكنه وهو يخلو بذاته من القيم أخلاقية أو غير أخلاقية، إنه محايد أو غير مكترث بالقيم البشرية، إنه عالم يخلو من الأخلاق.

وأخيراً، فإن الإيمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، هو جزء من التراث الثقافي والعقلي لأناس على درجة عالية من التدين. لم يكن فحسب جزءاً من المسيحية- وجد تعبيراً عنه في مفهوم إله مستقيم- بل عبّر عن نفسه عند الإغريق القدماء بطرق مختلفة في مذاهب فلاسفة مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وكما تغلغلت الفكرة في الكتب المقدسة العبرية، فأنا ظهرت في

الـديانتين البوذيـة، والهندوسـية، ربـما في صـورة غامضـة قلـيلاً في قـانون الكرما[1].

وما دمنا نحصـر أنفسنا في العالم الغربي منذ ميلاد المسـيح فـربما قلنـا أن أحد الصدامات الكبرى بين العقل في العصـر الوسـيط والعقـل في العصـر الحديث، هو إيمان الأول بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، في حين آمن الثاني بأنه يخلو من مثل هذا النظام. وما نقوله بالطبع ليس سوى فكرة سريعة نريـد بهـا تأكيد هذا التقابل. لكنه لا يعني أن كل فـرد في العصـور الوسـطى آمـن بـأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، على أنـه لم يوجـد فـرد واحـد آمـن بـه في العصـر الحديث.

وقد تكون العبارة الأولى صادقة أو قريبـة مـن الصـدق، لكـن العبـارة الأخيرة تحتاج بعض التحفظ. لقد كان هناك طوال العصـر الحـديث سلسـلة من الإحتجاجات القوية المتواصلة ضد النظرية التي تقول بذاتية القيم. وهذه الزاوية من الموضوع آمل أن نوفيها حقهـا في فصـل متـأخر. أمـا الآن فـدعنا نقول ما يأتي: رغـم الإحتجاجـات المتواصـلة، فقـد اتسـمت نظـرة العصـر الحديث بسمة خاصة هي أن العالم لا يمثل نظاماً أخلاقياً: تلـك هـي الفكـرة المنتشرة إن لم نقل إنها الفكرة العامـة. ولا بـد أن يبـدو- عـلى الأقـل بالنسـبة للمفكر في يومنا الراهن- أن هذه الوجهة من النظر هي التي انتصـرت. فقـد كان العقل الحديث منذ نشأة العلم على اسـتعداد أكثـر فـأكثر للسـير في هـذا الاتجاه. ولا بد لنا أن نسأل كيف حدث ذلك؟

---

(1) الكرما Karma كلمة سنسـكريتيه معناهـا الحـرفي «الفعـل »، وهـو مصـطلح أساسي في الديانة الهندية يقول إنّ هذه الحياة حلقة في سلسـلة حيـوات يحياهـا المر يحددها فعله في الحياة السـابقة يتضـمن المصـطلح «الجـزاء» و «التناسـخ» (المترجم).

مفتاح الإجابة يكمن في مفهوم القيمة- القيمة من أي نـوع: إقتصـادية، وأخلاقية، وجمالية- الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الغرض. ومن ثم فـإن هذه الأسباب التي تعمل للتدمير، أو للتقليل من الإيـمان بوجـود غرضـية في العالم، هي التي تعمل أيضاً للتدمير أو التقليل من الإيمان بأن القيمة عامل من عوامل الكون. فلو كانت هناك غرضية في العالم فسوف يكـون هنـاك حينئـذ قيم في العالم، وسوف تكون القيم موضوعية. لكن إذا لم تكن هناك غرضية في العالم، وإنما الأغراض في عقول الناس وحدها، فلن تكون هناك قيم في العالم، بل في أذهان الناس فحسب، ومن ثم فسوف تكون القيم ذاتية.

علينا توضيح الرابطة بين مفهوم القيمة ومفهوم الغرض، وهـي تكمـن في واقعة أنه- إذا كان شيء بأي طريقة ذا قيمة- فربما كانت قيمته لغرض مـا. ولو قلنا عن شيء إنه ذو قيمة. فمن الطبيعـي أن نسـأل: قيمـة لأي غـرض؟ ومن الطبيعي كذلك أن نسأل قيمة لمـن؟ ولـو أننـا قلنـا «أن كـذا وكـذا مـن الأشياء ذو قيمة، لكنه ليس ذا قيمة لأي غرض، ولا لشـيء، لكنـه ذو قيمـة فحسب» لكان من الواضح أن هذه العبارة لا معنى لها.

ولا شك أنه يمكن مناقشة العبارة التي تقول: إنّ كل ما له قيمة فـلا بـد أن تكون له قيمة لغرض ما. فقد تكـون هنـاك نظريـات فلسـفية رائعـة عـن القيمة تنكرها.

لكن لو كان هناك مثل هذه النظريات، فلا بد لي أن أقول إنهـا لا تـدخل في اهتمامنـا الآن. لأننـا لسـنا معنيـين، في الواقـع، بنظريـات الفلاسـفة، ولا بالمنطق، ولا بالصدق، وإنما بسيكولوجيا العصور، وبما يفكر فيه الناس الآن، وبما فكروا فيه في الماضي، وحتى لو استطاع الفيلسوف البارع أن يقـيم نظريـة عقلية تجعل القيمة مستقلة تماماً عن الغرض، فسيظل من الصواب أن نقـول، رغم ذلك، إن البسطاء من الناس يربطون دائماً بـين القيمـة والغـرض، فمـن الطبيعي، على الأقل، أن نعتقد أنه لو كان هناك شيء ذو قيمة، فلا بد أن يكون سبب ذلك بأنه ذو قيمة لشخص ما، ولغـرض مـا. وحتـى إذا لم يكـن هنـاك

انتقال منطقي من مفهوم القيمة إلى مفهـوم الغـرض، فهنـاك بـالقطع انتقـال سيكولوجي. فقد افترض الناس، صـواباً أو خطـأ، أن هنـاك رابطـة مـا. وفي استطاعتنا أن نفسـر، من زاوية الانتقال السيكولوجي، كيف وصل الناس في العصـر الحديث إلى الإيمان بأن القيم الأخلاقية ذاتية.

عندما تقول عن شيء ما إنه خير من الناحية الأخلاقية، فإن ذلك يعني أن له قيمة من نوع ما. وإذا كان شيء ما له قيمة، فلا بد أن تكون هذه القيمة بالنسبة لشـخص مـا ولغـرض مـا. فمـن الطبيعـي أن نتسـاءل لمـن، ولأي غرض، يكون الشـيء الذي هو خير أخلاقياً ذا قيمة؟ والآن فطالمـا اعتقـد الناس في غرضية العالم، سواء أكانت موجودة في عقل الله أو كامنة في العـالم نفسه، فإن ما هو خير أخلاقيـاً يمكـن أن يـرتبط بـذلك الغـرض، ويمكـن تعريفه من هذه الزاوية، ونحن إما أن نعرف ما هو خـير بأنـه مـا يـتم طبقـاً لأغراض الله، أو أن نعرفه بأنه ما يتم طبقاً لغرضية العالم الكامنة فيه. وأنا لا أقصد أن عامة الناس يمكنهم ان يصوغوا عن وعي هذه التعريفـات، فهـم بغير شك لا يعون بوضوح صياغة هـذه التعريفـات عـلى الإطـلاق. لكـن بعضاً من أمثال هذه التعريفات كان يمكن أن يقدموها لو أنهم قادرون على التفكير واستخراج مضامين أفكارهم بوضوح. وربما قلنا أن هذه النظريات عن طبيعة القيم الاخلاقية كانت في عصور ما قبل العلم تسيطر لا شـعورياً على تفكير الناس.

وكما سبق أن أشرنا من قبـل فـإن أي نظريـة مـن هـذه النظريـات التـي تتحدث عن طبيعة القيم الأخلاقية تجعلها قيماً موضوعية. ذلك لأن أغـراض الله، وغرضية العالم الكامنة فيه، مستقلان في أذهان البشـر.

إفرض، الآن، أن البشـر فقدوا إيمانهم بالله أو بغرضية العالم، فماذا تكون نتيجة تصوراتهم للخير الأخلاقي والشـر؟ لن يكون في استطاعتهم بعد ذلك تعريفها من زاوية إلهية أو غرضية كونية لكن يمكن تعريفها من زاوية غـرض

ما. لأن المبدأ يقول إن كل شيء ذو قيمة لا بد أن تكون قيمته بالنسبة لغرض ما. ومن ثم فلا بد للناس أن يجدوا غرضاً ما خلاف الأغراض الإلهية والكونية يؤسسون عليها القيم الأخلاقية. فما هي الأغراض الأخرى التي يمكن أن توجد؟ لن يكون هناك سوى الأغراض البشرية، وينتج من ذلك أن البشر مضطرون إلى الإيمان بوجهة نظر عن طبيعة الخير والشر بناء عليها يعتمدون على الأغراض البشرية. غير أن ذلك هو، حسب تعريفه، المذهب الذاتي. وهي وجهة النظر التي تقول إن العالم ليس نظاماً أخلاقياً.

وهكذا تكون سلسلة الأفكار التي قادتنا من الإيمان في عصر ما قبل العلم، بأن العالم نظام أخلاقي إلى الإيمان الحديث بأن العالم ليس كذلك، يمكن تلخيصها بإيجاز على النحو التالي:

1- إذا ما تأسست الأخلاق على الغرضية إلهية كانت أو كونية فهي موضوعية، والعالم يمثل نظاماً أخلاقياً.

2- تسبب علم الطبيعة عند نيوتن في فقدان الناس للإيمان الحقيقي بالغرض سواء أكان إلهيا أو كونياً، على النحو الذي شرحناه في الفصل الماضي.

3- ومن ثم فلم تعد الأخلاق تتأسس على غرضية إلهية كانت أو كونية.

4- غير أن القيم لا بد أن ترتبط بغرض ما، وتعرف من زاويته.

5- إذا ما استبعدنا الأغراض الإلهية والكونية، فإن البديل الوحيد الذي يتبقى هو الغرض البشري.

6- ومن ثم فلا بد أن تكون القيم البشرية معتمدة على أغراض البشر.

7- غير أن ذلك هو حسب التعريف- المذهب الذاتي، وهو وجهة نظر عن العالم ترفض أن يكون نظاماً أخلاقياً.

هذا هو موجز عام لسلسلة الأفكار التي انتقلت بها موضوعية القيم الأخلاقية في العصر الوسيط إلى الذاتية الأخلاقية في العصر الحديث، ولا

يعني ذلك، بالطبع، أن هذه الحجة بنصها، قد استخرجها المفكرون بهذه الطريقة بالضبط. فليس ذلك سوى تخطيط، أو هيكل عار، للفكر البشري، وليس اللحم والعظم للفكر البشري الفعلي، ولا أحد، على ما أعلم، في فترة الانتقال بين العصور الوسطى والعصور الحديثة، ناقش الموضوع بالضبط على نحو ما نناقشه الآن. ومع ذلك فإن ذلك لا يمثل قوة ضاغطة تكمن خلف التفكير البشري.

فمهما ناقش الناس أفكارهم وعبّروا عنها، فإن شيئاً كهذا أو يشبهه، لا بد أن يكون هو الذي جعلهم يناقشون ويفكرون بالطريقة التي اتبعوها. فلو كفَّ إيمان الناس بالله أو غرضية العالم عن أن يكون مؤثراً وفعالاً، فلا مندوحة لهم- للأسباب التي عرضناها في الهيكل الموجز عن أن يصلوا إلى التفكير في القيم بألفاظ بشرية، وليس بألفاظ إلهية أو كونية. لقد كان من الضروري بعد فقدان الإيمان الديني أن تنحل الأخلاق الدنيوية التي تقوم على أغراض البشر محل الأخلاق التي تتأسس على التصورات الدينية.

لا يهم ما الذي يقول الناس أنهم يؤمنون به، ولا يهم أكثر ما الذي يعتقد الناس انهم يؤمنون به. إن 95٪ من الأمريكيين يمكن أن يقولوا أنهم يؤمنون بالله، ولا ينبغي أن يوحي كلامنا أنهم لا يقولون إلا كذباً، إذ لا شك أنهم جادون تماماً فيما يقولون.

لكن السؤال الهام هو مدى التأثير الفعال لما يؤمنون به في سلوكهم، فلو أن هذا الإيمان كان بغير تأثير، أو تأثير بالغ الضآلة، فسوف يكون في هذه الحالة إيماناً بلا أثر فعال، فلو أن الناس أقاموا عليه نمط حياتهم لكان في هذه الحال وحدها ذا أثر فعال. وقد يقال: لا شك أن هناك كثيراً من الناس الآن يقيمون حياتهم على أساس الدين الذي يؤمنون به، بحيث تكون أرواحهم دينية حقة. وإن كان عددهم قليلاً.

ولا شك أن ذلك كان باستمرار، بمعنى ما، صحيحاً حتى في العصور

الوسطى. لكن ذلك يعني أيضاً أن الغالبية العظمى من الناس يقفون موقف اللامبالاة في المسائل الدينية. ومع ذلك فمن المسلم به، بصفة عامة، أن هناك في تاريخ العالم عصراً يسمى «عصر الإيمان» انقضى الآن، ومن المستحيل قياس هذه الأمور من منظورة النسبة المئوية. لكن هناك بغير شك، قدراً من الصدق في مقابلتنا بين العصر الوسيط والعصر الحديث من هذه الزاوية.

ولا نستطيع، عندئذ، أن نقول إنّ الناس قبل ظهور العلم، كانوا يؤمنون بالله، وبالغرضية الكونية، وأنهم لا يفعلون ذلك الآن. وأنهم لذلك كانوا يؤمنون بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً لكنهم الآن لا يؤمنون به. إذ لا بد أن يكون ذلك إسرافاً في التبسيط. لكن ربما كان في استطاعتنا أن نقول شيئاً كهذا: فكما أن عمق الإيمان الديني وتأثيره الفعال بدأ يتضاءل في العصر الحديث، فكذلك بدأ الاعتقاد بأن العالم نظام أخلاقي يتضاءل أيضاً. وعلى حين أن التفكير الأخلاقي النمطي في العصور الوسطى كان موضوعياً، فإن التفكير الأخلاقي عند نقطة الاتصال التي اتحدت فيها، تاريخياً، مع ميلاد العالم. وإن لم يكن ذلك اتحاداً حقيقياً، وإنما نموذجاً لعلاقة السبب والنتيجة، أما كيف أثر هذه السبب- وهو العلم- فأحدث تلك النتيجة- التي هي المذهب الذاتي، فهذا هو ما سأحاول تفسيره الآن.

ظهر المذهب الذاتي في البداية في عصر ظهور العلم الجديد، وتشهد على ذلك عبارات هوبز التي اقتبسناها فيما سبق[1]. ولم يكن هوبز فيلسوفاً عظيماً[2]، لكنه كان مرآة فلسفية للعلم الجديد في عصره، فكانت فلسفته،

---

(1) وهي التي ذهب فيها إلى أن ما يسعد الإنسان ويسره يسميه خيراً وما يؤلمه يسميه شراً.. إلخ (المترجم).

(2) هذا حكم جائر على هذا الفيلسوف الذي ظُلم دائماً. ولقد قال عنه هيجل أنه =

ببساطة، تعميماً لاتجاهات العلم الجديد. فما ظهر عند جاليليو كحقيقة محدودة بمجال معين هو علم الفيزياء، ظهر من جديد عند توماس هوبز كحقيقة كلية عن الكون ككل، فالعلم الجديد مثلاً كان ذرياً بمعنى أنه طبقاً للعلم الجديد أصبحت المادة مكونة من ذرات.

ولقد طبق هوبز هذه الفكرة على الكون كله، فلا شيء مما هو موجود لا يتألف من ذرات، حتى الروح البشرية مؤلفة من ذرات. وكل ما هو موجود في العالم مادي ولا توجد قط أشياء لا مادية. وهكذا ترجم هوبز علم الطبيعة عند جاليليو إلى مذهب فلسفي هو المذهب المادي. ومن ناحية أخرى فقد تأسس العلم الجديد على مبدأ يقول أن كل شيء مما يحدث في العالم الطبيعي، تحكمه القوانين الصارمة. وقد عمّم هوبز هذا المبدأ تعميماً كلياً، ومن ثم فقد طبّقه على السلوك البشري، فإما أنه لا توجد إرادة حرة، وإما أن تفهم الإرادة الحرة بطريقة ما داخل إطار الحتمية، فصورة العالم التي نادى بها هوبز هي صورة العالم التي اعتقد أنها تنتج عن العلم، وهذه الواقعة جعلته بالنسبة لها- رغم فظاظته- أداة حساسة لتسجيل آثار العلم في القرن السابع عشر عن الاتجاهات العامة للفكر البشري.

كما سجّل هوبز أيضاً أثر العلم على الأفكار الأخلاقية. فقد سجّل الانتقال الذي حدث عن موضوعية العصور الوسطى إلى ذاتية العصر الحديث.

إن ذاتية الأخلاق التي ظهرت أول ما ظهرت عند هوبز سرت- كجزء

=

«فيلسوف يتميز بأصالة أفكاره- والواقع أنه نجح في شق طريقه إلى تصورات أصيلة تماماً». قارن كتابنا: «توماس هوبز فيلسوف العقلانية» ص 24 وما بعدها. (المترجم).

رئيسي من النظرة الحديثة إلى العالم- عند جميع أولئك الفلاسفة الذين- من عصره حتى يومنا الراهن- نادوا بهذه الصيغة أو تلك بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. وسوف أروي بعض التفصيلات التاريخية في الفصل القادم . وفي استطاعتنا أن نلاحظ الآن أن «جون ديوي » الذي نعترف عموماً بأنه الصوت المُعبّر عن معظم سمات وخصائص الفكر الأمريكي في يومنا الراهن، يصر باستمرار على أن الأخلاق هي مسألة بشرية تضرب بجذورها في الطبيعة البشرية.

وهذا هو نفسه ما كان يقوله توماس هوبز، على الرغم من أن صورة المذهب الذاتي عند هوبز كانت فجة بينما صورة هذا المذهب عند جون ديوي كانت أكثر دقة وتهذيباً. ويصدق الشيء نفسه على المذهب الذاتي في صورته الشائعة عند المدرسة الفلسفية التي تسمى بالوضعية المنطقية، فالعبارة الأخلاقية- عند فلاسفة هذه المدرسة- مثل «القتل عمل شرير أو سيء » لا تعني شيئاً سوى التعبير عن انفعال بشري، أو عن موقف بشري. وهم لهم طريقتهم الخاصة في استخدام كلمة «ذاتية » تجعل نظريتهم تخرج من «المذهب الذاتي »، لكن ينبغي ألا تخدعنا الكلمات.

وسواء كانت النظرية ذاتية أم لا، فذلك يعتمد على تعريفنا للمذهب الذاتي. فالوضعيون لهم تعريف يختلف عن التعريف الذي سقته لهذا المذهب. فحسب تعريفي تكون أي وجهة نظر ذاتية إذا كانت القيم الأخلاقية فيها تعتمد على سيكولوجيا البشر.

وبناء على هذا التعريف تكون نظرية الوضعية المنطقية القائلة بأن العبارات الأخلاقية تعبيرات عن انفعالات أو مواقف بشرية صورة من المذهب الذاتي. ويكون المذهب الذاتي في يومنا الراهن يضرب بجذوره في نفس الأسباب التي قادت هوبز إلى الذاتية وهي علم القرن السابع عشر، وسيطرة العالم، بصفة عامة، على العقل الحديث التي بدأت من هذا القرن.

علينا الآن أن نسير خطوة أخرى إلى الأمام. لقد كانت الثورة العلمية السبب النهائي للذاتية الأخلاقية. لكن القول بذاتية الأخلاق أدى في الحال، إلى القول بأن الأخلاق نسبية. وهي نظرية تذهب إلى أن جميع القيم الأخلاقية ومعاييرها نسبية سواء بالنسبة إلى أشخاص فرديين- وتلك هي النسبية الفردية- أو بالنسبة للثقافة والمجتمع- وتلك هي نسبية الجماعة. ولا بد لنا الآن أن نشرح ما الذي تعنيه هذه الفكرة، وكيف أنها كانت تعني عند الناس، فيما يبدو، أنها نتيجة ضرورية للمذهب الذاتي.

وجهة النظر الأخيرة يسهل فهمها. فالذاتية تعني أن القيم الأخلاقية مصدرها أغراض البشر ورغباتهم. لكن ما هي الأشياء التي يرغب فيها الناس، وما هي أغراضهم؟ أول شيء يخطر على بال المرء أن هذه الأشياء تختلف من فرد إلى فرد. فقد يكون ما يرغبه فرد هو بالضبط ما يكرهه آخر. ولكي نرى إلى أي حد افترض الناس أن النسبية الأخلاقية تنبع من الذاتية الأخلاقية، فإن علينا أن نشير، ببساطة، إلى التنوع الهائل للأغراض البشرية. فما هو خير أو صواب هو ببساطة ما يناسب أغراض الإنسان، وطالما أن أغراض إنسان ما تختلف عن أغراض مجموعة أخرى من البشر، فإن ما هو خير عند إنسان أو عند مجموعة من البشر، لن يكون خيراً عند إنسان آخر أو مجموعة أخرى فقد يكون محايداً- لا هو خير ولا هو شر- وقد يكون شراً.

ولقد سجل هوبز في الحال، كالمعتاد، وجهة النظر التي اعتقد أنها تنتج عن العلم. فقد كتب يقول «كل إنسان يسمي ما يسعده ويسرّه ويبهجه هو نفسه- خيراً ».. وذلك هو المذهب الذاتي. ثم استطرد بعد ذلك مباشرة فقال «على حين أن كل إنسان يختلف عن الآخر في تكوينه، فإنه يختلف عنه أيضاً فيما يتعلق بالتفرقة بين الخير والشر، فليس هناك شيء اسمه الخير المطلق ينظر إليه بغير علاقة ». وذلك هو المذهب النسبي.

ومن ثم فهيكل الإطار لجانب آخر من وجهة النظر الحديثة عن العالم تعرض بصراحة ووضوح كما يأتي:

1- العلم يؤدي إلى الذاتية.

2- والذاتية تقود إلى النسبية.

والسبب الذي قدّمه هوبز لاختلاف تكوين البشر- أعني اختلاف رغباتهم وأغراضهم- قد أصبح باستمرار منذ عصره حتى يومنا الراهن المبرر الأساسي للاعتقاد بأن القيم نسبية. وربما تساءلنا عما إذا كان الانتقال من الذاتية إلى النسبية هو انتقال سليم من الناحية المنطقية.

وجوابي أنه ليس كذلك، أو أنه، على الأقل، ليس له سوى صحة جزئية تؤدي إلى نتائج تختلف اختلافاً واسعاً عن النسبية المهوشة التي يتميز بها عصرنا الحاضر. لكني سوف أحتفظ بدراسة منطق المشكلة إلى فصل قادم. أما الآن فأنا أصف فحسب ما حدث في العالم الحديث. وما حدث موجود، من حيث جوهره، في الانتقال الذي عرضناه فيما سبق، فللسبب الذي ذكرناه كانت وجهة النظر الحديثة عن العالم نسبية فيما يتعلق بالنظرة الأخلاقية. لا بد لنا بالطبع أن نسوق التحفظات المعتادة: فليس هناك إنسان يعيش في يومنا الراهن يقبل بوجهة النظر النسبية في الأخلاق. لقد كانت هناك، ولا تزال- احتجاجات هامة في الحقبة الحديثة ضد هذه النظرة. لقد وصفنا فحسب سمات التيارات التي سيطرت على العصر الحديث. أما الاحتجاجات فسوف نعرض لها في مكانها المناسب.

والتعارض واضح بين وجهة النظر الحديثة ووجهة النظر في العصر الوسيط. لقد كان من المسلّم به في «عصر الإيمان» قبل إن يفوّض العلم الإيمان، أنّ القانون الأخلاقي مطلق، وأنه واحد بالنسبة لجميع البشر. فليس هناك سوى إله واحد، وأب واحد لكل البشر، وأوامره لأبنائه واحدة. ونفس هذا القانون الخلقي هو في الواقع القانون الذي يفضّله المسيحيون، ويفضّله الوثنيون الأشد جهلاً. والفارق هو أن الوثنيين لم يتعلموا، ولم يعرفوا القانون. ومن ثمّ فقد تكون لهم وجهة نظر مختلفة عن الصواب والخطأ. وكلما

اتفقت هذه الوجهة من النظر مع القانون الأخلاقي كانت صحيحة، وإذا ما انحرفت عنه كانت خطأ.

وهذا الإيمان بوجود قانون أخلاقي مطلق لا يتناقض في النهاية مع القول بأن الأفكار الأخلاقية تختلف باختلاف، البلدان، والعصور، والحضارات. والقول بأن الشيء نفسه يكون خيراً في ثقافة معينة، وشراً في ثقافة أخرى، لا يدلنا على أن الأخلاق نسبية بمعنى أن الشيء نفسه هو خير في ثقافة وشر في ثقافة أخرى، لأن هذا الاعتقاد أو ذاك قد يكون خطأ. وأولئك الذين يؤمنون به ربما جهلوا القانون الأخلاقي الحقيقي. فإذا كانت السرقة خطأ، فهي خطأ في كل مكان وعلى الدوام. ولو أننا وجدنا قبيلة غير متحضرة تعتقد أن السرقة واجب، فلا ينبغي أن نعتقد أن السرقة واجب بالنسبة لهم، ولكن ذلك يعني أنهم يجهلون التصور الحقيقي للواجب.

وليست تلك هي وجهة النظر الشائعة في العالم المسيحي فقط، فأي إنسان يؤمن بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً لا بد له بالضرورة أن يعتنقها، لكي يكون إنساناً متسقاً. ولو كانت القيم الأخلاقية موضوعية، فهي مستقلة عن معتقدات الناس وآرائهم. فلا يكون الشيء خيراً، لأن بعض الناس أو بعض الثقافات يعتقد أنه خير. وإذا كان ما هو خير أو شر يحدده غرض كوني من نوع ما، أو تحدده طبيعة الكون نفسه، فسوف يكون مستقلاً تماماً عن أية خصوصيات معينة لأي مجتمع جزئي. فما هو صواب سوف يكون ما هو عليه في انسجام مع النظام الكوني. ومن الطبيعي أن تختلف معتقدات البشر حول ما هو صواب، تماماً كما تختلف حول الوقائع الأخرى في الكون. لكن لا يمكن أن تكون هناك سوى حقيقة واحدة عن هذه الوقائع.

ومعنى ذلك أن أي نوع من الموضوعية الأخلاقية ينطوي على القول بوجود أخلاق كلية واحدة. إن المذهب الذاتي هو وحده الذي يؤدي إلى وجهة نظر مضادة. ومن الأهمية بمكان أن نتحقق من أن النسبية الأخلاقية لا تصطدم بالمسيحية وحدها، بل مع أية وجهة نظر دينية أصيلة عن العالم. لأن

الإيمان بأن العالم نظام أخلاقي هو جزء من وجهة النظر الدينية عن الأشياء وهو ينطوي على أخلاق كلية واحدة.

ولا يمكن الشك في أن النسبية سمة يتميز بها العقل الحديث، فمعظم الفلاسفة «التقدميين» في يومنا الراهن، وهم فلاسفة الوضعية المنطقية، ينادون بها، وكذلك عدد لا بأس به من فلاسفة المدارس الأخرى. والفلاسفة المعاصرون الوحيدون الذين ينكرونها هم الذين يسمون «بالمثاليين»، ويُنظر إليهم في العادة على أنهم فلاسفة «مضى زمانهم»، أما الإنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع، فهم بصفة عامة، يؤيدونها، وليس المثقفون وحدهم هم الذين ينادون بها فقد أصبحت جزءاً من العتاد الذهني لرجل الشارع. وأي إنسان له علاقة بالطلاب في سنواتهم الجامعية الأولى- وهم يمثلون شيئاً أشبه بالقطاع العرضي لطبقات المجتمع العليا- يعرف أنه لو كان يناقش مشكلة الأخلاق، فمن المؤكد أن يقول له بعض الطلاب: «بالطبع جميع الأخلاق نسبية». وسوف يمر زملاؤه الطلاب، عموماً، مرّ الكرام على هذه العبارة بلا تعليق. وكلمة «بالطبع» تروي روايتها بوصفها تعبر عن الرأي العام. ونفس هؤلاء الناس- الطلاب أو عدد من السكان الراشدين- الذين يقولون «بالطبع» الأخلاق نسبية قد يعترفون في الوقت نفسه بأنهم يؤمنون بصورة من صور المسيحية. دون أن يدركوا أن هناك تناقضاً في آرائهم.

لقد تعقبنا الآن أصل نشأة النسبية الأخلاقية، فمصدرها هو علم القرن السابع عشر، فقد أدى ذلك العلم إلى المذهب الذاتي، ثم أدت الذاتية إلى النسبية. وهناك، فيما يبدو، اعتقاد شائع بأن الانثروبولوجيين في يومنا الراهن هم الذين خلقوا النسبية، أو على الأقل «برهنوا» عليها. ولستُ أدري ما إذا كان الانثروبولوجيون أنفسهم يزعمون مثل هذا الزعم، فهو على أية حال خُلف محال. فقد ولدت النسبية في العالم قبل نشأة العلم الجديد

للانثروبولوجيا، بوقت طويل، بوصفها لمحة من لمحات توماس هوبز كما بينا من قبل، وركب الأنثروبولوجيون وعلماء الاجتماع الموجة بيأس- إن قليلاً أو كثيراً. التي امتدت في الفكر الحديث، وأذاعها ونشرها الزلزال العلمي لثلاثمائة سنة خلت.

أما الزعم بأن الأنثروبولوجيا الحديثة قد برهنت على النسبية، فإنه يزيد في عبثيته واستحالته عن الزعم بأن هذا العلم هو الذي خلق هذا الاتجاه في الفكر، فكل ما فعله هو اكتشاف عدد ضخم من الأمثلة الجديدة للواقعة التي تقول أن المعتقدات الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع. فقد درس الانثروبولوجيون عادات وتقاليد سكان جزر ماليزيا، وهنود أمريكا واكتشفوا عند هؤلاء الناس أفكاراً تختلف اختلافاً واسعاً عما هو خير وشر، وصواب وخطأ.

غير أن الحقيقة التي تقول أن الأفكار الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع كانت معروفة على الأقل منذ المؤرخ الإغريقي «هيرودوت» الذي قام برحلات واسعة وسجّل في كتابه مجموعة كبيرة مختلفة ومنوعة من المعتقدات الأخلاقية بين شعوب مختلفة أقام بين ظهرانيهم. وكان أفلاطون يعلم تمام العلم أن المعايير الأخلاقية عند «البرابرة» تختلف عن معايير الهيلينيين. ولا بد أن المفكرين المسيحيين طوال العصور كانوا يعلمون أن المعتقدات الأخلاقية مختلفة، وإلا لما احتجوا على الأفكار الأخلاقية الزائفة عند الوثنيين. ولم يُسهم على الإنثروبولوجيا الحديث بأي شيء- بكل مكتشفاته المثيرة عن الشعوب البدائية- في مشكلة ما إذا كانت الأخلاق نسبية. إن كل ما فعله هو أنه أبرز وأكد الحقيقة التي كانت معروفة جيداً من قبل وهي أن المعتقدات الأخلاقية تختلف بين الشعوب.

ويؤدي بنا ذلك إلى سؤال بالغ الأهمية عن معنى النظرية النسبية في الأخلاق. فقد تفهم العبارة التي تقول: «الأخلاق نسبية»- بغير شك- بطرق مختلفة، لكن هناك معنيين لا بد أن نميز بينهما بعناية الآن، لأن الفشل في

إبقائهما منفصلين، هو الجذر الذي تسبب في كثير من الفكر المشوش بخصوص هذا الموضوع.

**أولاً**: قد لا تعنى بعبارة «الأخلاق نسبية» سوى أن المعتقدات والأفكار والمعايير، الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع. ومن عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى ثقافة، ومن ثمّ فهي بهذا المعنى نسبية، أي يُنظر إليها بالنسبة إلى الثقافة التي تظهر فيها. وهذا أمر لا يقبل الجدل ولا المناقشة ومَنْ ينكره فهو جاهل. وهذا ما كان يعرفه هيرودوت وأفلاطون. وهذا ما يعرفه أيضاً معظم المثقفين. وهو ما برهن عليه الإنثروبولوجيون بوفرة من الأمثلة.

**ثانياً**: هناك معنى آخر للنسبية يتضمن المعنى السابق لكنه يسير أبعد منه. وعبارة «الأخلاق نسبية» تعني في هذه الحالة أن الأفكار الأخلاقية صادقة بالنسبة لهذا المجتمع. فعندما نقول: إن شخصاً يؤمن بفكرة فذلك شيء يختلف أتم الاختلاف عن قولنا إن هذه الفكرة صحيحة. وطبقاً لهذا المعنى الثاني للنسبية، لا تكون الثقافتان مختلفتين فحسب، ولهما مجموعتان مختلفتان من المعتقدات حول بعض المسائل الأخلاقية، لكنه يعني أيضاً أن كل مجموعة من هاتين المجموعتين صادقة في الثقافة التي قبلتها. فعندما نقول إن الإغريق اعتقدوا أن الرق صواب، فذلك أمر مختلف عن قولك إنه عند الإغريق القدماء كان الرق صواباً. وهو نفس الفرق بالضبط بين قولك إن الناس في عصر معين اعتقدوا أن الأرض مسطحة، وقولك إنه في ذلك العصر كانت الأرض مسطحة.

ويمكننا أن نصوغ هذا المعنى الثاني للنسبية بطريقة أخرى فنقول: إنه طبقاً لأولئك الذين اعتنقوها، ليس ثمة حقيقة أخلاقية كلية واحدة تكون معياراً نحكم بواسطته على كل تنوع في المعتقدات الأخلاقية. فلا يوجد سوى اختلاف المعتقدات الدينية في الثقافات المختلفة. فكل ثقافة من هذه الثقافات لها معيارها الخاص في فهم الحقيقة الأخلاقية. وهذا يعادل قولك أنه لا يوجد

معيار أخلاقي موضوعي. ليس ثمة سوى المعايير الذاتية المتنوعة في الثقافات المختلفة. ومن ثمّ فلو ظهر أي سؤال عما هو صواب أو خير، فلا يكون في استطاعة المرء سوى النظر في هذه المعايير الثقافية المتنوعة ليجد الجواب.

وطبقاً لأحد هذه المعايير سوف نجد أن شيئاً ما خير، وطبقاً لمعيار آخر سنجد أنه شر. فلا معنى للسؤال عما إذا كان هذا الشيء «في الواقع» خيراً أو شراً، لأن هذا السؤال ينطوي على معيار ما موضوعي تُقدم الإجابة بناء عليه. ولا وجود لمثل هذا المعيار، لأن ما هو موجود فحسب هو تنوع الآراء الذاتية عن الخير والشر. ومن ثم فلو أصر شخص على أن يطرح مثل هذا السؤال عن شيء ما أهو فعلاً خير أم لا- وهو سؤال لا معنى له من وجهة النظر الذاتية- فإن الجواب الوحيد الممكن هو أن هذا الشيء خير في مجتمع وشر في مجتمع آخر.

وهذا المعنى الثاني للذاتية- وليس المعنى الأول فقط- هو الذي يمثل خاصية من خصائص العقل الحديث. إذ لو أن الفلاسفة، والأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الذين أكدوا النسبية كانوا يقصدون فقط أن المعتقدات الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع، لكانوا بذلك يؤكدون ملاحظة تافهة، أو قل إنهم يؤكدون الحقيقة التي عرفتها الشعوب المتعلمة باستمرار.

ومن المهم أن نلاحظ أن هذا المعنى الثاني للنسبية هو الذي نتج من الذاتية- واعتقد المفكرون أنه نتج عنها، وفي استطاعة المرء أن يرى ذلك ببساطة إذا ما عاد من جديد إلى هوبز فهو يعرّف الخير بأنه «ما يسر المرء ويسعده والشر بأنه ما يؤذيه ويؤلمه» وبناء على هذه الوجهة من النظر فلا وجود لمعيار موضوعي للخير والشر، لأن المعيار هو المتعة الذاتية للفرد فحسب، من ثم فلو أسعدني شيء كان هذا الشيء خيراً بالنسبة لي. ولو آلمك نفس الشيء كان هذا الشيء شراً بالنسبة لك. فليس ثمة معيار موضوعي خارجي يكون من الممكن، بالرجوع إليه، أن نقول أي الرأيين صواب وأيهما خطأ.

ويحدث الشيء نفسه بالضبط لو أننا استبدلنا بالذاتية الفردية التي تأكدت في العبارات التي اقتبسناها من هوبز، الذاتية الجماعية، في هذه الحالة سوف يتم تعريف الخير بأنه ما يسر الجماعة أو يسعدها، والشر هو ما يؤذيها ويؤلمها. وسوف تنتج نفس النتيجة وهي أنه لا يوجد معيار موضوعي، فلو أن نفس الشيء كان يسر جماعة ويؤذي الأخرى، فإن الشيء الواحد سيكون خيراً عند مجتمع شراً عند مجتمع آخر. وليس في استطاعتنا أن نقول أي الرأيين أكثر صواباً أو صحة أو صدقاً من الرأي الآخر. فكل منهما صواب طبقاً لمعياره الخاص. وليس هناك معيار آخر نحسم الأمر بواسطته. وأنصار النسبية المحدثة لا يعرّفون الخير والشر، عادة، كما فعل هوبز من منظور اللذة والألم، بل يتحدثون عن مشاعر، وانفعالات، ومواقف مختلفة. لكن من الواضح أن ذلك لا يؤثر فيما أقول، فالمشاعر، والانفعالات والمواقف، ذاتية كاللذة والألم تماماً، وهي مثلهما يمكن أن تتغير. وإذا عرفنا الخير والشر من هذا المنظور، فسوف يكون لدينا معايير أخلاقية ذاتية متنوعة دون أن يكون هناك معيار موضوعي لتحسم فيما بينها بالرجوع إليه.

سبق أن ذكرت أنه من الأهمية بمكان أن نبقى على المعنيين لعبارة «الأخلاق نسبية» منفصلين ومتميزين. وأن كثيراً من التفكير المشوش في عصرنا الحاضر جاء نتيجة لخلط بين المعنيين. وذلك هو السبب في أنه لو افترض المرء أن المعنى الأول الذي يقول: «الأفكار والمعتقدات الأخلاقية تتغير وتتنوع من ثقافة إلى أخرى»، يرادف المعنى الثاني الذي يقول: «لا يوجد معيار أخلاقي موضوعي، والمعتقدات الأخلاقية في كل ثقافة، صادقة بالنسبة لهذه الثقافة». عندئذ ربما افترض المرء أيضاً أنه إذا كان المعنى الأول صادقاً، فسوف ينتج عن ذلك، فيما يبدو، أن المعنى الثاني لا بد أن يكون صادقاً أيضاً. لكن لو بقي المعنيان متمايزين، فسوف نجد أن النسبية، بالمعنى الثاني، لا تنتج من النسبية بالمعنى الأول.

هناك مبرر قوي جداً يجعلنا نعتقد أن عدداً هائلاً من الناس، بمن فيهم

للأسف، علماء الانثروبولوجيا والفلاسفة سقطوا في هذه المصيدة، وارتكبوا هذه المغالطة الأخلاقية بغير قصد. ويشيرون إلى واقعة أن المعتقدات الأخلاقية تختلف وتتنوع من ثقافة إلى ثقافة. وهم يستشهدون بمكتشفات علماء الانثروبولوجيا للشعوب المتخلفة. وهم يعتقدون أن هذه الوقائع «تبرهن» على «حقيقة النسبية». والواقع أن كل ما تبرهن عليه هو «أن الأخلاق نسبية» بالمعنى الأول لهذه العبارة. فهذه الوقائع لا تميل أبداً إلى البرهنة على المعنى الثاني والهام للنسبية. إلا إذا افترض المرء، خطأً، أن المعنيين شيء واحد، أو أن المعنى الثاني ينتج من الأول.

وربما كان في استطاعة المرء أن يوضح طابع المغالطة في هذا التفكير الشائع بأن يشير إلى أن الناس تختلف في آرائهم، لا فقط حول المسائل الأخلاقية، بل حول كل شيء تقريباً. وإنه لا أحد يفترض في المسائل الأخرى غير مسائل الأخلاق أن وجود آراء متصارعة يدل على أنه لا يوجد معيار موضوعي للحقيقة. فافرض مثلاً أن شخصاً ما كان يجادل بهذه الطريقة:

- إننا نعتقد أن الأرض كروية. لكن كانت هناك ثقافة، وكان هناك عصر اعتقد الناس فيه أن الأرض مسطحة.

- ومن ثمّ فالأرض كروية الآن في ثقافتنا، لكنها كانت مسطحة في ذلك العصر، وفي تلك الثقافة أي إنسان سوف يكتشف أن هذه الحجة سخيفة وغير معقولة لكن منطقها هو بالضبط نفس منطق الحجة الآتية:

- إننا نعتقد أن اصطياد الرؤوس شر أخلاقي، لكن هناك ثقافة في البحار الجنوبية يعتقد الناس فيها أن اصطياد الرؤوس عمل جميل جداً.

- ومن ثم فاصطياد الرؤوس شر في ثقافتنا، خير في ثقافة أخرى.

ففي هاتين الحجتين تقرر المقدمة أن المعتقدات يمكن أن تتغير وتتنوع. وفي كلتا الحجتين، لا تستخرج النتيجة أي معيار موضوعي للحقيقة. وبالتالي فلا بد من التسليم بصحة أي رأي وكل رأي، في العصر، أو في الثقافة التي

تؤمن به. لكن إذا كان منطق الحوار سيئاً في حالـة، فهـو سيء أيضـاً في الحالـة الأخرى. ومـن ثـم فهـي مغالطـة تامـة أن تظـن أن التنـوع الهائـل للقواعـد الأخلاقية في العالم تميل على أي وجه، للتدليل على أن الأخلاق نسبية. بالمعنى الذي تفهم فيه هذه العبارة عادة في عصـرنا الحاضر. ومـع ذلـك فلـيس ثمـة شك في أن هذا الإستنباط العبثي غير المعقول Non- sequitur أثّـر في العقـل الشائع، عقل رجل الشارع. ولا أستطيع أن أمنع نفسي مـن الظـن بـأن نفـس هذا المنطق الساذج هو الذي يتسم به تفكير بعض العلماء الاجتماعيين وبعض الفلاسفة. وهم بالطبع لم يضعوا الحجة كما أضعها أنا الآن، ولـو أنهـم فعلـوا لرأوا عبثها وخُلفها المحال، لكنهم تـأثروا بهـا عـلى النحـو الغـامض دون أن يفكروا فيها فاعتقدوا أن التنوع الهائل للمعتقدات الأخلاقية هو، بطريقة مـا، دليل على النسبية.

والقول بأن هذه الحجة للنسبية حجة زائفة لا يـبرهن، بـالطبع، عـلى أن النسبية خاطئة. لأنه كثيراً ما تدعمت نتـائج صـحيحة بحجـج زائفـة. وربـما كانت هناك حجج أخرى للنسبية صحيحة. فمثلاً إذا ما تمت البرهنة عـلى أن الذاتية صحيحة، أعني أن العالم ليس نظامـاً أخلاقيـاً، وإذا مـا تـمّ إظهـار أن النسبية تنبع من الذاتية (كما افترض معظم المفكرين المحدثين) فسوف يكـون ذلك حجة صحيحة للنسبية، بل حجة حاسمة في الواقع. غير أن هذه الحجـة التي يبني عليها هؤلاء الفلاسفة- إذا ميّزنا بينهم وبين العلـماء الاجتماعيـين- الذين يؤمنون بالنسبية- موقفهم باستمرار. أو هو عـلى الأقـل خـط التفكـير الذي أنتج النسبية التي اتسم بهـا العصـر الحـديث، وإذا كانـت المكتشـفات الحديثة عن الأفكار الأخلاقية عند الشعوب البدائية، قد كان لهـا هـذا الأثـر، فذلك لم يكن في الواقع إلا على السطح الظاهر. فقد تسبب علم القرن السابع عشـر في الاتجاه نحو النسـبية، وأظهـر النسـبية إلى الوجـود. ثـم جـاء عمـل الإنثروبولوجيين ليستولي عليها عن طريق عصـر كان فيـه المؤمنـون بالنسـبية يعملون بالفعل على تدعيم نتائجها.

وما يدل عليه ذلك كله هو أن الأسس الدينية القديمة للأخلاق قد اختفت نتيجة للطرق «العلمية» في التفكير، ولم يكتشف أي أساس آخر، ونتيجة لذلك فقد أفلست نظرية الأخلاق وانهارت. غير أن القول بأن المعتقدات الأخلاقية في أي مجتمع، مهما كان بدائياً، هي المعايير الوحيدة الممكن بالنسبة لهذا المجتمع، وبالتالي فالأفكار الأخلاقية في ثقافة ما ليست أفضل من أي أفكار أخلاقية في أي ثقافة أخرى لكنها مختلفة عنها فحسب، يعني في الواقع القول بأن الأخلاق ليس لها أساس على الإطلاق، وأن المعتقدات الدينية لا حقيقة لها.

ما الأثر الذي أحدثه انهيار النظرية الأخلاقية لو كان له أثر، أو ماذا سيكون لها من آثار- على السلوك الأخلاقي الفعلي- تلك مشكلة صعبة تحتاج إلى مناقشة. فالناس يسيرون، بالطبع، في حياتهم الأخلاقية عن أساس العادات البحتة. ولا يمكن لأي مجتمع أن يزدهر أو حتى يبقى ما لم يكن لديه الحد الأدنى من السلوك الأخلاقي. فالآداب العامة- بغض النظر عن أي عرف- تجبر معظم الناس على معاملة إخوانهم بقدر معين من الكياسة بل حتى والرقة. ودوافع الكرم قوية عند الناس- ومثل هذه الاعتبارات- رغم أنها غير كافية لتكون بواعث لأي سلوك نبيل، فهي تؤكد باستمرار أن السلوك الخيّر لم يختلف تماماً في أي مجتمع قائم.

ولو تحولنا من العلاقات الداخلية بين الأفراد في نفس المجتمع إلى العلاقات بين المجتمعات، فسوف تبدو الصورة مختلفة. فمن الصعب مقاومة النتيجة التي تقول إنّ الانهيار الحالي للأخلاق الدولية- على الأقل في جانب منها- يرجع إلى النسبية التي سادت العصر الحديث. وليس في استطاعتنا، بالطبع، أن نتجاهل الأسباب الاقتصادية وغيرها من الأسباب المادية الخالصة. غير أن الأحوال الروحية والعقلية ليست بغير تأثير. ولا يمكن أن ننكر أن الفوضى الأخلاقية الحالية في العلاقات الدولية، ليست سوى انعكاس للنظرية النسبية في الأخلاق في التطبيق العملي. ومما له مغزى أن

يصف موسوليني النظرية الأخلاقية التي أقام عليها دولته بأنها «مذهب النسبية السياسية»، ونحن نميل الآن إلى أن نعزو الانهيار في الأخلاق الدولية إلى الشيوعية[1].

لكنا كنا قبل ذلك بقليل نعزوه إلى الفاشية، مع أن موسوليني كان على حق إذا ما افترضنا تطبيق النسبية الأخلاقية على العلاقات بين المجتمعات. فطبقاً للنسبية الجماعية الشائعة الآن بين العلماء الاجتماعيين والفلاسفة، أصبحت المعايير الأخلاقية في أي مجتمع ملزمة للأفراد الذين يتألف منهم هذا المجتمع (والتساؤل عما إذا كان هناك أساس منطقي لهذا الجدال والخلاف- فهو يعبر عن مشكلة أخرى.

أما رأيي فهو أنه لا يوجد مثل هذا الأساس المنطقي) أما فيما بين المجتمعات أو الثقافات، فلا يمكن أن توجد مثل هذه الشريعة الأخلاقية الملزمة لقد انتهت الآن وجهة النظر التي أعلنها هوبز والتي تقول أن الخير هو ما يسر الفرد ويمتعه والشر هو ما يؤذيه ويؤلمه. وحلّت محلها نسبية الجماعة التي تقول أن ما يسعد أو يسر (أو يجلب الإستحسان أو أي حالة انفعالية أخرى) مجتمعاً ما هو خير داخل هذا المجتمع، وبالنسبة لهذا المجتمع وليس خارجه. وإذا ما ترجمت هذه النظرية إلى المجال العلمي فإنها تعني أن ما تحبه ألمانيا فهو خير لألمانيا وهو صائب أخلاقياً. وما تحبه روسيا فهو صائب أخلاقياً بالنسبة لروسيا. وتلك هي «النسبية السياسية»، وهي ترادف الغياب للأخلاق بين الأمم، وهذا هو بالضبط ما نراه عملياً.

ولقد تفشت الروح العلمية للعصر، بالطبع، في أوروبا وأمريكا، صحيح أنها نشأت في أوروبا الغربية لا في روسيا ولا ألمانيا. وإذا كانت لا

---

(1) ظهر الكتاب عام 1952 قبل سقوط الإتحاد السوفياتي (المترجم).

تزال تؤمن بالعدالة الروسية، وتحاول إقامتها، فما ذلك إلا لأننا في الغرب أصحاب تفكير مشوش. فنحن نظل نتمتم «بالطبع ليست الأخلاق سوى نسبية» ويجادل مفكرونا من أجل النسبية الأخلاقية، لكننا مع ذلك لا نسلك، لسوء الطالع، بناء على هذه المعتقدات، بل نسلك كما لو كنا لا نزال نؤمن بأن قانون العدالة سليم بالنسبة لجميع البشر، سليم بين الأمم كما هو بين الأفراد. ويتناقض هذا الرأي مع «التنوير» الحديث. غير أن سلوكنا، فيما يبدو، أفضل من نظريتنا.

علينا الآن أن نسير في خط فكري آخر، يكمن مصدره في الثورة العلمية. وكان له على الأقل، قدر من التأثير على الأفكار الأخلاقية عند الناس. ويتعلق هذا الخط الفكري بما يسمى «مشكلة حرية الإرادة»، فإذا قلنا إن الإنسان حر الإرادة، لكان معنى ذلك أن لديه القدرة على الاختيار بين بدائل السلوك. فربما كنت حراً في اختيار ما سوف أشربه في فطوري من شاي أو قهوة، ولا شيء يضطرني أن أشرب هذا أو ذاك. وليس ذلك هو ما نسميه الاختيار الأخلاقي، لأنني سواء شرب الشاي أو القهوة، فذلك أمر لا علاقة له بالآخر. لكننا نقوم باختيارات أخلاقية، وقد تكون عامة على نحو عميق. فقد يكون عليّ أن أختار: إما أن أقتل أمي لأحصل على بوليصة التأمين على حياتها، أو لا أقتلها. وقد تكون هناك حالات يكون من الصعب جداً أن نقول فيها ما إذا كان الفعل قد تم نتيجة لإرادة الإنسان الحرة أو نتيجة للإضطرار. فمثلاً الإنسان الذي يسرق رغيفاً من الخبز تحت إلحاح الجوع الشديد الذي لا يستطيع أن يشبعه بأية طريقة، لا نستطيع أن نقول إن هذا الإنسان قام بالسرقة بإرادة حرة أم مضطراً فتلك مسألة موضع جدال. لكن لا يمكن أن يكون هناك شك في أن هناك مواقف متنوعة نبدو فيها أحراراً تماماً في اختيار السلوك الصواب أو السلوك الخطأ. في هذه الحالات، على الأقل، نعتقد عادة في وجود الإرادة الحرة.

وتكمن الصلة بين الإرادة الحرة ونظرية الأخلاق في واقعة أن الفلاسفة

اعتادوا على القول بأنه لم تكن الإرادة حرة، فلن تكون هناك مسؤولية أخلاقية على أي إنسان لما يفعل. لكن افرض أننا رفضنا وجود إرادة حرة، وافرض أننا اعتقدنا أن أي إنسان في أي سلوك يقوم به- من أهم سلوك إلى أتفهه- يعمل تحت ضغط لا يستطيع مقاومته أو تجنبه، إننا لا بد لنا في هذه الحالة أن نتشكك فيما إذا كان مسؤولاً أخلاقياً عن أفعاله. فكيف يمكن أن يكون من العدل معاقبة أو حتى لوم رجل لسلوك قام به وهو مجبر عليه؟ ولنفس السبب فإن من المحتمل جداً أن نشعر أنه لا يوجد أحد يستحق المكافأة أو المديح، الأفعال خيّرة قام بها ما دام قد قام بها وهو مجبر وهكذا فإن الإرادة الحرة جوهرية وأساسية، فيما يبدو، لو أننا قلنا بأية مسؤولية أخلاقية. لكن إذا لم يكن المرء مسؤولاً أخلاقياً عما يفعل فكيف يمكن أن تكون هناك أخلاق؟

إن جميع الناس العاديين يؤمنون بوجود إرادة حرة، وليس ثمة شيء أشد وضوحاً من القول بأنني حر في اختيار الشراب الذي أتناوله: القهوة أو الشاي، وليس عندي أنا نفسي أدنى شك في أن وجهة النظرة الواضحة هي وجهة النظر الصحيحة. وأننا نملك بالفعل إرادة حرة، ورغم ذلك فإنه يكمن الشك في هذا الاعتقاد، وكان هناك شك فيه بالفعل من كثير من المثقفين الأذكياء، واستخدموا حججاً متعددة لبيان أنه رغم الشعور القوي لدينا بوجود إرادة حرة فإن هذا الشعور ليس سوى وهم. والسبب الذي يجعل ذلك جزءاً من قصتنا هو أن هذه الحجج أقيمت على أفكار مستمدة من الثورة العلمية. ولست أقصد بذلك أن العلم اخترع مشكلة حرية الإرادة، أو أن الصعوبات والمشكلات الكامنة في تصور هذه الحرية اكتشفها العلم الحديث، فربما استطعنا القول أنه كانت هناك مشكلة لحرية الإرادة منذ أن ظهر على الأرض إنسان وبدأ يفكر. فقد ناقشها القديس توما الأكويني في العصور الوسطى، وناقشها أرسطو في العصر القديم. وكل ما فعله العلم هو أنه جعل هذه المشكلة أكثر حدة في الحقبة الحديثة بأن زودنا بحجج جديدة

لعدم الإيمان بحرية الإرادة. ولقد تدعّم انعدام الإيمان بها في العصر الحديث بواسطة فئة قليلة من المثقفين، وليس رجل الشارع الذي لا يعي عادة أن هناك أي مشكلة- وكان ذلك نتيجة مباشرة للنظرة العلمية عن الأشياء.

لقد أظهر علم «نيوتن» الافتراض القائل بأن كل حادثة تحكمها تماماً سلسلة من الأسباب التي يمكن لنا أن نتعقبها، إن كانت لدينا المعرفة الكافية عائدين القهقرى في الماضي إلى ما لا نهاية. ومن ثم فأيا ما كان ما يحدث فهو محدد سلفاً منذ بداية الزمان. وتسمى هذه القضية العامة بالحتمية، وهي التي عبّر عنها «لابلاس» تعبيراً جيداً عندما كتب يقول:

«إذا كان هناك عقل يعرف في لحظة معينة من لحظات الزمان، جميع القوى التي تعمل في الطبيعة، والمواقع السريعة الخاطفة لجميع الأشياء التي يتألف منها الكون في هذه اللحظة، فسوف يتمكن من فهم جميع الحركات التي تسلكها أعظم الأشياء في العالم، وأضأل الذرات التي يتكون منها شيء ما بشرط أن تكون لديه القدرة الكافية لأن يخضع كل المعطيات للتحليل، ولن يكون أمامه شيء موضع شك أو ريبة، بل سيكون المستقبل والماضي معاً حاضرين أمام عينيه»[1].

ولقد بيّن علم الطبيعة الحديث أسباب الشك في الحقيقة الكاملة لهذه النظرة، فهي النظرة التي ضربت بجذورها في علم الطبيعة عند نيوتن. ولقد كان العلم عند نيوتن مؤثراً في تشكيل العقل الحديث. وفضلاً عن ذلك- على الرغم من تأكيدات علماء الطبيعة- فإن اللاحتمية في العلم الحديث لن تفعل شيئاً في تخليصنا من صعوبات مشكلة حرية الإرادة، على نحو ما سوف نبيّن في سياق الحديث.

---

(1) مقتبس من كتاب «أسس علم الطبيعة» تأليف ر. ب. ليندساي وهـ. مارجينو (نيويورك: ولد عام 1936) ص 517 (المؤلف).

لقد زودتنا مسلّمة الحتمية بحجج ضد حرية الإرادة. فكل حادثة تحكمها الأسباب تماماً، وليس الفعل البشري سوى حادثة من أحداث الطبيعة كالدوامات أو كسوف الشمس. ومن ثمّ فالفعل البشري تحكمه تماماً أسبابه الماضية. ولهذا فهو لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه. ولو أنت عرفت جميع الأسباب التي أحدثت الحدث ففي استطاعتك أن تتنبأ به. فكسوف الشمس الذي حدث يوم أمس، كان يمكن التنبؤ به من ملايين خلت من السنين. لو كان هناك علماء فلك يعيشون في ذلك الوقت يعرفون جميع الأسباب التي تؤثر في النظام الشمسي. طبّق هذه الفكرة على أفعال البشر التي ليست سوى حركات لأجسامهم المادية. تجد أن كل ما يستطيع البشر فعله يمكن التنبؤ به مقدماً لشخص يعرف الأسباب معرفة كافية، وسلسلة الأسباب الممتدة إلى الوراء في الماضي التي أحدثت هذه الأفعال، وهذا يعني أنه أياً ما كان ما تعمله فلا بد لك من أن تعمله. ولن تستطيع أن تعمل خلاف ذلك، لا خيار لك في ذلك، فلو أنك قلت كذباً يوم أمس فهو مؤكد من آلاف السنين الماضية وربما ملايين خلت من السنين. ويستطيع العقل الذي تخيله «لابلاس»- وهو الآلة الحاسبة عنده كما تسمى أحياناً- أن يتنبأ به، لكن لو كان الأمر كذلك، فما معنى، إذن، قولنا أنه عندما تصل حياتك إلى تلك اللحظة التي تقول فيها الكذب، فسوف يكون في استطاعتك أن تختار بين أن تكذب أو لا تكذب؟.

والحجة العامة هي ببساطة أن أفعال البشر جميعاً لا بد أن تحكمها تماماً الأسباب من نوع ما، وأن ذلك يتناقض مع الإيمان بإرادة حرة. فإن قيل: ما نوع الأسباب التي تحكم أفعال البشر؟ لكان الجواب غير واضح على هذا النحو. فهناك إجابات مختلفة تُقدم لهذا السؤال. وهذه الإجابات المختلفة قد أدت إلى ظهور صور مختلفة من إنكار حرية الإرادة. وهناك بصفة عامة، صورتان أسميهما على التوالي: النظرة المادية والنظرة الثنائية.

وترى النظرة المادية أن الموجودات البشرية هي، ببساطة، موضوعات

مادية، بل هي مادة أو وظائف لمادة. وفي هذه الحالة يكون الموجود البشري- نفساً وروحاً كما نقول- يتألف تماماً من ذرات. فأفعال البشر هي حركات الجسد، ويمكن أن نرد هذه الحركات تماماً إلى حشود من الذرات. وحركات كل ذرة، ومن ثم فحركات الجسد ككل تحكمها تماماً قوانين فيزيائية وأسباب فيزيائية. وهكذا لا تكون أفعال البشر حرة بأكثر مما تكون الحركات الفردية التي يتكون منها الجسد البشري.

أما وجهة النظر الثانية فهي تعتمد على الإيمان بأن ما نسميه عقلاً أو ذهناً لا يمكن ردّه- على هذا النحو- إلى ذرات مادية. فالأفكار، والانفعالات، والحالات الذهنية بصفة عامة هي ألوان من الوجود غير المادي. (ولسنا بحاجة إلى أن نحدد- بالنسبة لأغراضنا- ماذا تكون في افتراضهم).

وقد نقول إنّ أية وجهة نظر ثنائية عن طبيعة الذهن سوف تخلّصنا من المأزق الذي وقعنا فيه بشأن حرية الإرادة. إذ لا يمكن أن يقال، إذا أخذنا بوجهة نظر ثنائية، أن جميع أفعالنا هي نتائج لقوى فيزيائية تتحكم في المادة، ألا تكون عقولنا أو أذهاننا حرة عندئذ؟

لكننا، في العادة، لا نفكر بهذه الطريقة، لأن النظرية العامة للحتمية يقال أنها تُطبق كذلك على أذهاننا وعقولنا حتى إذا لم تكن مادية. إن المذهب الثنائي لا يؤدي إلا إلى صورة أخرى من إنكار حرية الإرادة. فالحتمية الثنائية تقول في العادة أن أفعالنا- أو الكثير منها- تسببها بواعث أو رغبات أو إرادات. وهذه بدورها لا بد أن تكون لها أسبابها، ولا بد أن تكون لهذه الأسباب أسباب أبعد.. وهكذا نعود إلى الوراء إلى ما لا نهاية. وبعبارة أخرى ليس هناك أهمية ولا فرق، أن ننظر إلى الكون على أنه مؤلف من نوع واحد فقط من المادة أو أن نعتقد أنه يتكون من نوعين متميزين من الأشياء: المادة والذهن، لأن مبدأ الحتمية يقول أنه أياً كان ما يحدث فالأسباب تحكمه تماماً، ويمكن نظرياً التنبؤ به مقدماً إلى حد ما، وهذا المبدأ ينطبق على كل ما هو

موجود ذهناً كان أو مادة. ومن ثم فبناء على هاتين الوجهتين من النظر فإن أفعال البشر ليست حرة.

لكن ربما قيل أنه على الرغم من أن الحتمية الفيزيائية قد تكون صحيحة، فليس ثمة مبرر لتطبيق هذه الحتمية على الذهن على نحو ما تنطبق على المادة. غير ان هذا الإقتراح يبدو بغير أساس. فأياً ما كان نوع السيكولوجيا التي نقبلها مادية أو ثنائية، فسوف يظهر أن الرغبات، والبواعث، والانفعالات والأفكار وغيرها من الحالات الذهنية لها أسباب، وأن لهذه الأسباب أسباباً أخرى.. وهكذا نعود في الماضي إلى ما لا نهاية، فالجوع، أو الرغبة في الطعام، سببها معروف جيداً وهو حالات فسيولوجية للجسم. ومن الواضح أيضاً أن الرغبة في الشراب أو الجنس لها كذلك أسباب جسدية. وهذه الرغبات البسيطة يمكن تفسيرها بسهولة. وحتى الرغبات المعقدة، من الواضح أن لها أسبابها، رغم أنه كثيراً ما يكون من الصعب جداً تعقبها بالتفصيل. فالبيئة، والوراثة، والضغوط الاجتماعية، والتربية كلها تلعب دوراً هاماً، ويبدو أنه لو أن شخصاً عرف جميع الأسباب والظروف الذهنية لإنسان ما في أي وقت، فسوف يتنبأ بجميع أفعاله عن يقين:

والقول إن الأسباب التي تحدد الأفعال كثيراً ما تكون مجهولة، أو أنها تبلغ من التعقيد درجة يستحيل تحديدها بالتفصيل- لا أهمية له، لأن الشيء نفسه يصدق في عالم الطبيعة. فمن ذا الذي يستطيع أن يحدد جميع الظروف التي أحدثت عاصفة ممطرة..؟ ولهذا السبب كان من الأمور المشهورة أن الطقس لا يمكن التنبؤ به. فإذا كانت أفعال البشر كثيراً ما تبدو لا يمكن التنبؤ بها، فلنفس السبب. ولو أن أحداً عرف، من الناحية النظرية، جميع الظروف الجوية، لاستطاع التنبؤ بكل تفاصيل العاصفة الممطرة. وتلك هي الحال نفسها مع أفعال البشر. وكما أنه يمكن التنبؤ بحالة الطقس إلى حد ما، فكذلك أفعال البشر، وكلما عرفت الموجود البشري وأحواله السيكولوجية، والقوى التي تؤثر فيه، والبيئة الاجتماعية والروحية، استطعت

أن تعرف مقدماً، تقريباً، ما الذي سيفعله.

وهكذا يكون هناك ألف مبرر للظن بأن قانون الحتمية السببية قانون شامل، ينطبق على العالم الداخلي للذهن، بقدر انطباقه على العالم الخارجي للطبيعة. فسواء أخذنا بالنظرية المادية أو الثنائية عن الشخصية البشرية، ففي الحالتين تبدو حرية الإرادة مستحيلة. لقد كان العلم عند نيوتن، من أي زاوية نظرت إليه، ينطوي على الحتمية، وبدت الحتمية عند معظم الناس منطوية على إنكار حرية الإرادة، والسؤال هل كان ذلك صحيحاً أم لا، والتساؤل عما إذا كان هناك أي مخرج من هذا المأزق؟ - فهذا ما سوف نناقشه في فصل قادم. أما الآن فإننا معنيون فقط، بقصة العقل الحديث وكيف وصل إلى إنكار حرية الإرادة.

وإذا سلمنا بأن الاعتقاد في حرية الإرادة ضروري للاعتقاد في المسؤولية الأخلاقية، فإن ذلك يفتح المجال أمام التساؤل عما إذا كان الإنكار الحديث لحرية الإرادة كان له أثر يمكن ملاحظته عن الأخلاق. وسوف أبيّن فيما بعد أن خط التفكير كله الذي أدى إلى إنكار حرية الإرادة هو خلط منطقي، وليس ثمة شيء في العالم الحالي ولا في علم نيوتن قد أدى إليه. لكن ذلك لا يمنع من تأثيره في الأفكار والأفعال البشرية. لا شيء في علم نيوتن قد تسبب في انهيار الإيمان الديني، وإن كان العلم الحديث قد افترض أنه تسبب في ذلك، ولا شيء فيه يستبعد الإيمان بغرضية العالم، ولكن العقل الحديث افترض أنه فعل، لا شيء فيه يميل إلى البرهنة إلى أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. ومع ذلك فقد استخرج الناس منه هذه النتيجة. وجميع هذه المضامين المتخيّلة للعلم هي تشوش منطقي. غير أن تاريخ الفكر البشري هو تاريخ هذه التشوشات. والسؤال الذي يطرح نفسه أمامنا الآن ما إذا كان هذا التشوش المعيّن حول حرية الإرادة كان له أي أثر عملي في طريقة فهم الأخلاق.

المبرر الأساسي الذي يمكن أن نقدمه في الشك في أنه كان له أدنى أثر هو ان إنكار حرية الإرادة قد انحصر عملياً بين المثقفين، ولم يخط خطوة

واحدة، فيما يبدو، فيهبط إلى عامة الناس بأية درجة ملحوظة. وهو في ذلك يختلف عن فقدان الإيمان الفعلي بالله أو في غرضية العالم. حيث كان في التفكير الشعبي بارزاً. إن صورة العالم الذي لا معنى له ولا مغزى، ومن ثم عُقم الحياة البشرية انعكس على هذا النحو- فيما عدا النظرة الجبرية للحياة البشرية التي نجدها في كتابات «توماس هاردلي» على سبيل المثال. وسبب هذا الاختلاف، في رأيي، بسيط، فالله وغرضية العالم سواء في حالة وجودها أو عدمه ليسا واضحين بما فيه الكفاية على أي نحو، في حياتنا اليومية، في حين أن وجود حرية الإرادة، واضح في كل لحظة نقرر فيها أن نأكل أو نشرب أو نخرج في نزهة. وكقاعدة عامة لا يوجد سوى المثقفين جداً والأذكياء من الناس هم الذين أنكروا ما هو صادق بوضوح، أما رجل الشارع فهو أقل ذكاء لكنه أشد إحساساً.

هناك ما ينبغي أن نقوله عن الجانب الآخر من الأثر الفعلي لإنكار حرية الإرادة، أفكار الحتمية التاريخية: والحتمية الاقتصادية، والحتمية الفعلية، رغم أنها أفكار المثقفين بالدرجة الأولى، فقد أصبحت منتشرة انتشاراً واسعاً. والأفكار التي انغمسنا فيها فيما تُسمى «بموجة المستقبل» التي تقول لا شيء مما يضعه أي فرد يؤثر في مجرى التاريخ، بل حتى عظماء الرجال هم نتاج الحركات التاريخية وليسوا، إلا، إلى حد قليل الأهمية، أسباب هذه الحركات حيث يمارسون تأثيرهم. وتظهر الحتمية أيضاً في سلوكنا في حياتنا الخاصة. وعلى حين أن الناس كانوا منذ خمسين أو مائة سنة خلت كانوا، عموماً، يعتقدون أنهم مسؤولون عن أعمالهم الشريرة، أما الآن فهم بصفة عامة أكثر ينسبونها إلى أسباب تجاوز سيطرتهم. فالجريمة ليست زلة أخلاقية، بل مرض كالحصبة، لا ينبغي معاقبتها بل علاجها. والناس من أي وجهة نظر يرتكبون الشر. غير أن الأجيال السابقة، تحث على السلوك الأخلاقي والكف عن ارتكاب الخطأ. ونحن الآن نعتقد أن حبوب الدواء والحقن ينبغي أن تحل محل أوامر القديسين ووصاياهم. وقد يكون ذلك كله تحسناً في طريقة

تفكيرنا، لكن قد يعتقد الرجال والنساء الذين يستطيعون بقليل من الجهـد أن يسيطروا على انفعالاتهم، وشهواتهم، وحماقاتهم- أنهم يعفون أنفسهم من هذا الجهد بإلقاء اللوم لسلوكهم السيء على: الغدد، والكبـد، والبيئـة، والوراثـة، والنظام الاجتماعي، على أي شيء في الواقع، ما عدا أنفسهم. وقد يكون الحال أنه كلـما ازدادت المعاملـة الإنسـانية للمجـرمين- وتلـك هـي الفوائـد التـي نستخلصها من أعمال علماء الطب النفسي- إزداد التسامح الذي قد يمتد الآن إلى صور من السلوك كنا نعاملها مـن قبـل بقسـوة لأننـا لم نفهمهـا، ونـرجح المساوىء التي تلحق بالإحساس الضعيف بالمسؤولية الأخلاقية، غير أننـا لا ينبغي أن نتجاهل الأخيرة فهي مشحونة بأخطار واضحة.

# الفصل السابع

# أثر هذه النتائج على الفلسفة

ليست الفلسفة موضوعاً مشوقاً. فذات يوم دفعت بمخطوطة كتاب إلى الناشر، وكانت كلمة «الفلسفة» تظهر في عنوانه، ووافق الناشر على الكتاب. لكنه قال: إن لفظ الفلسفة لا بد أن يحذف، حتى نتقي شرها ونتجنب لعنتها من ناحية، وفي استطاعتي من ناحية ثانية أن أدخل كلمة «العلم»، فإن الكتاب، في هذه الحالة، سوف يباع كما تباع القهوة الساخنة. لأن كل إنسان يعرف أنه مهما قال العلم فهو «صادق» و «مدهش» في آن معاً. في حين أن أفكار الفلاسفة، فضلاً عن أنها غامضة ورتيبة مملة، فإنها تأملات نظرية عابثة. ولو أنه بُحثت أية مشكلة في فصل متوسط من الطلاب وتمت مناقشتها وقال أحدهم: «غير أن العلم يقول كذا وكذا»، فإن هذه الفكرة تظهر في الحال لتحسم المسألة نهائياً.

وقد يكون هناك أكثر من سبب لانعدام شعبية الفلسفة، ويتعلق واحد منها بموضوعنا في هذا الكتاب. فالفلسفة، بالمعنى الأصلي للكلمة، على نحو ما فهمها سقراط وأفلاطون، تكن للحياة احتراماً مباشراً. فسقراط وأفلاطون كانا مهتمين بالبحث عن الحياة الطيبة أو الخيرة وكيفية قيادتها. لكن بناء على الاتهامات الشائعة، فإن الفلاسفة الأكاديميين في يومنا الراهن لا يشغلون أنفسهم بمشكلة طريقة الحياة. فكثير منهم تخلصوا من هذه

المشكلات. فما هو الآن جزء من الفلسفة هو الذي ينبغي أن يُعلّم في الجامعات. أليس ذلك عمل الوعاظ بدلاً من العلماء؟ ويستمر الاتهام ليقول أن الفلاسفة الأكاديميين لا يناقشون في يومنا الراهن إلا مجموعة من الألغاز والأحاجي لا أهمية لها على الإطلاق. فهي قد يهتم بها ويسر لها نوع معين من العقل وهو لحسن الحظ ليس شائعاً جداً.. نفس طريقة ألغاز الكلمات المتقاطعة التي يهتم بها نوع معين من الناس. وهكذا نجد أن المشكلة الفلسفية النموذجية أصبحت في الكتب المدرسية مثل الكلمات المتقاطعة من حيث إن حلها لا يهم أحداً.

وقد يكون من المناسب لأغراضنا أن نسوق مثلاً أو مثلين:

[1]- سوف يؤكد الفيلسوف أن من المستحيل البرهنة بأية حجة منطقية، بأن الشمس سوف تشرق غداً. وكل إنسان- بما في ذلك الفيلسوف نفسه- يعلم أنها سوف تشرق. ولكن يدور السؤال عما إذا كان من الممكن «البرهنة» على أن الشمس سوف تشرق. لقد اعتقد «هيوم» في القرن الثامن عشر أنه قد برهن على أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه. كما أنفق عدد كبير من الفلاسفة في القرنين الأخيرين- الشطر الأعظم من حياتهم محاولين اكتشاف برهان على شروق الشمس ومن ثم تفنيد برهان «هيوم». ومجموعة أخرى من الفلاسفة اتفقوا معه في الرأي منذ عصره. وما زال النقاش سجالاً حول هذه المشكلة في جميع أنحاء العالم.

[2]- مشكلة أخرى أن الفيلسوف قد يؤكد أنه لا يمكن لنا أن نبرهن عن طريق المنطق أن الحجر أو أي جسم مادي آخر يمكن أن يستمر في وجوده عندما لا ينظر إليه أو يدركه أحد بالفعل بأي حاسة من حواسه. كل إنسان يعرف أن الحجر يستمر في الوجود وليست هذه هي المشكلة، بل المشكلة، هي: هل يمكن البرهنة على أنه يستمر في الوجود ولو لم يره أو يدركه أحد؟ ولقد استمر النزاع حول هذه المشكلة- مثل النزاع حول شروق الشمس السابق- عدة قرون، ولا يزال الفلاسفة يصنفون أنفسهم في هذا

الجانب أو ذاك من المشكلة.

[3]- مشكلة فلسفية أخرى شهيرة هي مشكلة ما إذا كان يمكن للمرء أن يعرف ما إذا كان شخص آخر (خلاف نفسه)- يمتلك عقلاً. فأنا أعرف أن لي عقلاً لأنني واعٍ. لكن كيف يمكن لي أن أعرف أن أمي واعية أو أن لها عقلاً؟ فقد تكون آلةً إنسانية ذكية صنعتها الطبيعة لتسلك كما لو أنها لديها وعياً بداخلها. وقد تكون الحقيقة هي أنني أنا وحدي العقل الواعي في الكون. وهذه النظرية التي تقول إنني أنا وحدي العقل الواعي في الكون قد أطلق عليها الفلاسفة تسمية خاصة هي مذهب «الأنا وحدية Solipsism.. ». ولم يصل فيلسوف- على حد علمي- إلى أعماق الإيمان بمذهب الأنا وحدية. فهم جميعاً يعرفون أن للآخرين عقولاً مثلهم في ذلك مثل أي إنسان آخر. وليست هذه هي المشكلة، بل المشكلة هي كيف يمكن البرهنة على ذلك.

[4]- هناك في وقتنا الحاضر مدرسة فلسفية لها تأثير قوي تذهب إلى أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي مناقشة المعاني المختلفة للكلمات الشائعة، وأن الفلسفة هي أو ينبغي لها أن تهتم بالمشكلات اللغوية. فهم، مثلاً، يناقشون ما إذا كانت رؤية اللون ينبغي أن تسمى «إحساساً» بصرياً. وما إذا كانت أمور مثل الصداع، والشعور بالدغدغة أو الوخز الخفيف هي وحدها التي تسمى إحساساً.

ويميل جمهور الناس إلى الإبتعاد، بنفور، عن هذه المشكلات، واعتبارها مجرد تفاهات. رغم أن العقول الأكاديمية هي التي أعطتها الآن هذا الإسم الفخم المهيب الذي كان يقتصر إطلاقه على الحكماء من الناس أصحاب الأفكار العميقة.

هناك قدر من الحقيقة في أمثال هذه الاتهامات للفلسفة التي تدرس في الجامعات وفي قاعات الدرس. ومع ذلك فهي لا تروي القصة كلها، وفي

رأيي أنها تعرض الحقيقة بطريقة سيئة. وسوف أبدأ هذا الفصل بمحاولة عرض تصور للفلسفة يكشف عما في هذه الإنتقادات من حقيقة وزيف. وسوف أفعل ذلك لا من أجل تقديم تعريف صحيح- وهو نفسه هدف أكاديمي مرغوب، أو لوصف الفلسفة ما هي- بل لأنه من المستحيل، في رأيي، أن نفهم كيف نما العقل الحديث وأصبح على ما هو عليه، دون أن نفهم الدور الذي لعبته الفلسفة في هذا الصدد. وليس في استطاعتنا أن نفهم ذلك، ما لم نفهم بالضبط طبيعة الفلسفة. وفي اعتقادي أن فلسفة شعب ما أو عصر ما هي جزء متكامل من ثقافته وحياته الروحية. ومن ثم فإذا لم يستطع شخص ما أن يفهم فلسفة العصر، فإنه لن يجد أمامه سوى وجهة نظر مبتورة لثقافته. ولن ينكر أحد أن الأفكار الدينية والاخلاقية هي في غاية الأهمية في ثقافة ما.

وسوف أحاول أن أبيّن أن الأفكار الفلسفية لها نفس الأهمية. فلو كنت تريد أن تفهم عصراً ما، فإن عليك أن تفهم فلسفته بقدر ما أن عليك أن تفهم فنه، وأدبه، وعلمه. والحق أن فلسفته ربما كانت أفضل مفتاح لفض مغاليق وجهة نظره عن العالم- أفضل كثيراً من فنه وأدبه. لكن لم يكن من الممكن أن يكون الأمر على هذا النحو لو كانت فلسفته مجموعة من الألغاز اللفظية المثيرة. ولا أثر لها في الحياة. ولا بد من ثم أن يكون هناك شيء خطأ في تصور الفلسفة الذي أدى إلى ظهور ذلك اللون من النقد الذي أشرنا إليه من قبل. فلا بد لنا من إحلال تصور أكثر إنصافاً محله.

صحيح أن الفلسفة تبدو على السطح، مجموعة من الألغاز التي لا أهمية لها، مجرد حكايات طويلة، تتقبلها العقول الساذجة. وصحيح أيضاً أن الفلاسفة أنفسهم ينظرون إليها أحياناً هذه النظرة. وصحيح أيضاً أن بعض الفلاسفة يقضون حياتهم كلها في محاولة حل هذه الألغاز. لكنك لو نظرت تحت السطح، فسوف تجد أن هناك شيئاً مختلفاً يحدث، وفي اعتقادي أن كثيراً من الفلاسفة لا يرونه، وهذا الشيء هو ما أنوي الآن أن أوضحه.

لكل ثقافة، ولكل عصر، صورة متخيلة عن العالم أو وجهة نظر خاصة. دعنا الآن ننظر ما الذي تعنيه عبارة وجهة نظر خاصة، وكيف تعبّر عن نفسها.

إنها على نحو ما توجد في أذهان الغالبية العظمى من الناس حاملي الثقافة، إنها تظهر على شكل وفرة من الأفكار والمشاعر الغامضة عن طبيعة العالم، وعلاقة الإنسان بهذا العالم، ومكانة الإنسان في خارطة الأشياء، ومصيره، واتجاهاته نحو نفسه، وبيئته الكونية، وشعوره بما ينبغي عليه أن يعمله. وهذه الصورة على نحو ما توجد في أذهان الغالبية العظمى من الناس ليست سوى كتلة مختلطة لا شكل لها، لكن في أذهان وأعمال قلّة من الأفراد فهي تتخذ صوراً محددة، وهذا يعني أن نفس وجهة النظر الخاصة عن العالم تتخذ صوراً وأشكالاً مختلفة تشكلت لأنواع مختلفة من العقول. وهي تتجلى، على نحو مختلف، في الأنشطة الثقافية الرئيسية للعصر أو الثقافة، وهذا يعني أنها تتجلى في فن، وأدب، ودين، وفلسفة ذلك العصر. وهكذا فإن الفن، والأدب، والدين، والفلسفة في أي عصر هي أشبه ما تكون بأفرع الشجرة الواحدة، فهي تنبثق من جذر واحد وجذع واحد. وحياة واحدة، وعصارة واحدة تسري في جميع الأجزاء.

إن الفن، والأدب، والدين، والفلسفة في حقبة ما هي، بالطبع، صور مختلفة عن بعضها البعض، وتكمن الاختلافات في الوسائل التي يتخذها المضمون لتعبّر بها عن وجهة نظرها الخاصة عن العالم. فالتقابل، مثلاً بين الفن والأدب من ناحية، وبين الفلسفة من ناحية أخرى. نصفه بأنه يظهر الأفكار نفسها في صورة حسية؛ كالألوان، أو الأصوات، والتصويرات، والأساطير، أو الحكايات في الفن والأدب، على حين أنها تظهر في صورة فكر مجرد في الفلسفة. فالفلسفة هي التي تبلور في قضايا عقلية مجردة، أو هي بمثابة شريان الحياة بالنسبة للفن والأدب. لكنها تظهر فيهما لا في صورة مجردة، بل في صورة عينية وعلى هيئة حسية. ففي الرواية الطويلة يمكن أن

تتجسد الفكرة على هيئة قصة. وهي قد تظهر في الفلسفة على هيئة نظرية. فقد يأخذ الفيلسوف بالنظرية التي ترى أن العالم لا غرض له.

وقد تظهر الفكرة نفسها في الأدب على هيئة إحباطات أو مشاعر بالعبثية على لسان أبطال القصة. أو على شكل نظرية فلسفية هي المذهب الحتمي. وهي تظهر على المسرح في صورة اليأس في مواجهة مصير مسيطر يشعر به كُتّاب المسرح، ويوضحونها في حل العقدة في نهاية المسرحية.

شيء من هذا القبيل يمكن أن يكون معنى بعض المسرحيات العظيمة في أدب العالم. فالإنسان يشعر بيأس أمام قوة ما. ولا ينتهي كفاحه وصراعه إلى شيء. ويمكن أن ينظر إلى هذه القوة على أنها قدرة، أو الصدفة، أو الضرورة، أو حتى الله. وهي تميل في فلسفة العصور الحديثة إلى أن تكون النظرية الحتمية عن العالم.

وهذا هو السبب الذي جعلني أذهب إلى أن فلسفة حقبة ما هي أفضل مفتاح لفهم وجهة النظر الخاصة بهذه الحقبة من العالم، فهي أفضل من «فن» هذه الحقبة وأدبها: لأن هذه الوجهة من النظر تتخذ في الصورة الأخيرة شكل المشاعر والوجدانات والتصورات الحسية وهي غامضة نسبياً ومختلطة. لكنها في الفلسفة تتخذ شكل العبارات الواضحة أو تحاول ذلك.

وعلى ذلك فإن مجهود الفيلسوف يُرى على أنه محاولة لتحليل وتوضيح الأفكار الغامضة الطافية في عصره. وهو عادة لا يفعل ذلك عن وعي ولا يتجه إلى القيام به. بل ربما أنكر أنه يقوم به. وقد يضع تصوراً مختلفاً أتم الاختلاف لعمله ولطبيعة الفلسفة. لكن لا بد أن نكون حتميين في نظرتنا إلى الثقافة بمقدار ما نؤمن أن روح العصر تسيطر على النوايا الواعية للفيلسوف وتقحم نفسها في تركيبته العقلية.

ولا يعني ذلك بالطبع أن الفيلسوف قد يكون أصيلاً أصالة عالية. كلا ولا يعني أيضاً بالتأكيد على أن جميع فلاسفة العصر يقولون الشيء ذاته

حرفياً. إذ لا شك أن لكل فيلسوف إسهاماته الخاصة ويعبّر كل منهم عن روح العصر بطريقته الفردية الخاصة.

فالوضع هنا هو نفسه كالوضع في حالة الفن. فقد نسلّم بأن الفنانين مختلفون في مدرسة معينة، وحقبة معينة، وثقافة معينة. لكننا نسلّم أيضاً بأن هناك سمات معينة بينهم جميعاً لوجود روح واحدة متغلغلة فيهم.

وتلك هي الحال نفسها في مجال الشعر: فكولريدج (1772- 1834)، وشلي (1792- 1822)، وكيتس (1795- 1821)، شعراء يختلف الواحد منهم عن الآخر أتم الاختلاف، ومع ذلك فكل منهم أصيل أصالة عالية. وعلى الرغم من ذلك فهم جميعاً شعراء رومانسيون، ويعبّر الرومانسيون، على نحو ما سنعرف فيما بعد، عن وجهة نظر خاصة عن العالم يشترك فيها هؤلاء الشعراء جميعاً. ومن بين فلاسفة العصر الحديث كان «هوبز» مختلفاً عن هيوم، وهيوم عن كونت، وكونت عن فاينجر Vaihinger[1] و «فاينجر» عن البرجماتية، والبرجماتية عن الوضعية. ولكل فيلسوف من هؤلاء جميعاً وجهة نظر أصيلة. ويمكن أن نقول، بمعنى ما، إنهم جميعاً يعبّرون عن شيء واحد، أو عن وجهة نظر واحدة عن العالم، كل فيلسوف بألفاظه ومصطلحاته الخاصة.

ولو تناولنا مسحاً سريعاً للفلسفة في العصر الحديث، من ديكارت حتى عصرنا الراهن، لوجدنا أمامنا لأول وهلة خليطاً أعمى من الآراء المتضاربة حول كل شيء. والواقع أن ذلك كثيراً ما كان موضع لوم للفلسفة. لكننا لو نظرنا تحت السطح فسوف نجد أن هناك نموذجاً، وإني لآمل أن أبيّن

---

(1) فاينجر (1852- 1933) فيلسوف نمساوي أكد على الوجهة البيولوجية للوظائف العقلية. أطلق على فلسفته اسم «المثالية الوضعية» واشتهر بكتابه «فلسفة كأن» الذي نشر عام 1911. (المترجم).

هذا النموذج في الصفحات القادمة.

لكن لو صحّ وكانت الفلسفة، على هذا النحو جزءاً متكاملاً من الثقافة، وأن فلسفة العصر تعبّر وتسهم في الحلول التي يقدمها العصر للمشكلات والأسئلة الكبرى التي تطرح حول طبيعة العالم والحياة البشرية، فكيف حدث أن ظهرت الفلسفة في العصر الحديث على السطح بوصفها مجموعة من الألغاز والمعمّيات التي لا أهمية لها من الناحية المنطقية، كتلك التي سقنا أمثلة لها في بداية هذا الفصل؟! كيف حدث أن بدا كثير من الفلاسفة وكأنهم لا يهتمون إلا بمعاني الألفاظ وحدها؟! إنهم، على الأرجح، لا يشيرون إلى ألغازهم اللفظية على أنها «لا أهمية لها». تماماً مثلما يعتقد علماء الرياضة أن بعض التجريدات الرياضية هامة، رغم انهم لا يعرفون بعد شيئاً عن تطبيقاتها العملية. لكنهم كثيراً ما يطلقون لفظ «لغز» أو «معضلة» على مشكلاتهم الخاصة.

وأنا لم أختر هذه الكلمة بنفسي كوسيلة للتقليل من جهودهم. وإنما اخترتها لأنها كلمة محببة يستخدمها كثير من الفلاسفة في يومنا الراهن ليصفوا المشكلات التي يعالجونها. وهم يصرون على أنه إما أن ألغازهم ترجع إلى الحياة أو أنها لا تعنيهم. وهم مثل بعض علماء الرياضة «الخُلّص» الذين يبتهجون من واقعة أن عالم التجريدات الذي يعيشون فيه مقطوع الصلة بالمسائل العملية. وكيف حدث أن أصبح هذا الوضع للفلسفة متسقاً مع وجهة النظر إلى الطبيعة وإلى وظيفة الفلسفة التي سبق أن ذكرناها..؟

**هناك نقطتان تجدر ملاحظتها:**

**الأولى:**

تتعلق الملاحظة الأولى بتطبيق الأفكار الفلسفية على الحياة، أينبغي علينا باستمرار أن نصر على أن لهذه الأفكار، ولهذه الدراسات التي يقوم بها الفلاسفة علاقة بالحياة؟

الثانية:

وتتعلق الملاحظة الثانية بالتفاهة المزعومة لكثير من هذه البحوث، كتلك البحوث التي لا تتعلق إلا بمعاني الكلمات أو ما يسمى «بالمشكلات اللفظية».

أما فيما يتعلق بالمشكلة الأولى فإن التطبيق العملي لفكرة ما، سواء أكانت فكرة فلسفية أم فكرة رياضية أم فكرة علمية، ليس هو المبرر المناسب الوحيد لدراستها. فهناك أمور أخرى مثل المعرفة لذاتها وهو باعث بشري مشروع تماماً. والمعرفة لذاتها، بالطبع، هي معرفة يسعى إليها الباحث بغض النظر عما إذا كان لها أي تطبيق عملي.

وإذا لم يكن هناك بشر يكمن في أعماقهم الباعث على البحث والدراسة، فإن العلم والفلسفة سوف يجف نبعهما. بل حتى أولئك الذين يقدّرون المعرفة لمنافعها العملية فقد ينبغي عليهم أن يعترفوا أن المعرفة ذاتها التي يقدرونها على هذا النحو، بلغها أصلاً، في معظم جوانبها، نوع من الرجل لم يكترثوا، في الأساس بمنافعها العملية. فتقريباً جميع المكتشفات الكبرى في العلم، قام بها رجال، كان دافعهم الوحيد التعطش الشديد للمعرفة. فالدهشة الهائلة وحب الاستطلاع لفهم أعمال الطبيعة هما الأمران اللذان رغب هؤلاء الرجال في إشباعهما لذاتهما.

لاحظ ما يسمى «بالبحوث الأساسية» في العلم، تجد أن تلك البحوث يقوم بها رجال لم يكن لديهم اهتمام كبير بالتطبيقات العملية، أو على الأقل، رجال لا ينظرون إلى التطبيقات العملية على أنها جزء من مهمتهم.

وقد يقال أيضاً: إنه حتى إذا ما كانت المعرفة التي اكتسبوها، لم يكن لها، ولن يكون لها قط أي منفعة عملية على الإطلاق، فإن البحث عن هذه المعرفة رغم ذلك هو في حد ذاته غاية نبيلة، تنتمي إلى الحياة الروحية للإنسان، وهي من بين الأمور التي ترفع الموجودات البشرية فوق مستوى الحيوانات.

كتب براتراند رسل يقول:

«علينا أن نحرر عقولنا من الأحكام المبتسرة عما يسمى خطأ باسم «الرجال العمليين»، فالرجل العملي، على نحو ما يستخدم هذا اللفظ كثيراً، هو الرجل الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية وحدها، والذي يعرف أن الطعام لازم لأجسام الناس، لكنه ينسى أنه من الضروري تزويد الذهن أيضاً بالطعام»[1]. إن المعرفة- بغض النظر عن منافعها العملية- مثل الفن، والأدب، والشعر، والدين، - هي أحد العوامل التي تحرر الإنسان من الحياة الضيقة المحصورة في نطاق الحواس ومن السعي المحموم وراء غاية شخصية أنانية.

ومن ثم فهناك مجال- في الفلسفة وفي العلم على حد سواء- أمام الإنسان الذي كرس حياته كلها لفحص ومناقشة مشكلات قد تبدو بغير نفع للناس الذين تكمن اهتماماتهم في مجالات عملية أكثر. وحتى ولو اعتقد شخص ما- كما أفعل أنا- أن التبرير النهائي للفلسفة يكمن في الإسهامات التي تستطيع تقديمها للحياة الخيرة أو الصالحة، فمن ضيق الأفق وعدم الإنصاف أن تكون نافد الصبر مع أولئك الرجال، فلو أن شيئاً في نفوسهم انتقل في محاضرات الفلسفة إلى الطلاب الذين سوف ينخرطون في الأنشطة العملية بمجرد تركهم للجامعة، فذلك شيء رائع، لأنه سيكون بمثابة المحرك القوي لحياتهم التي كان يمكن، دونه، أن تستولي عليها الأشياء المادية تماماً.

ربما قيل: إن الألغاز اللفظية أو المنطقية التي يناقشها عدد كبير من الفلاسفة، لا يمكن مقارنتها بالمشكلات الكبرى حول طبيعة الكون التي

---

(1) برتراند رسل: مشكلات الفلسفة «الفصل الخامس عشر»- المؤلف.

يسعى العلماء لحلها.

ولا شك أنهما معاً- الفلاسفة والعلماء- يدرسان المشكلات لذاتها، دون النظر للتطبيقات العملية. غير أن مشكلات العلماء الخُلّص هي على أقل تقدير مشكلات كبرى. إن دراسة نظم المجرات الأخرى غير مجرتنا يصعب جداً أن نقول أنها ذات فائدة عملية؛ أو على الأقل لا يظهر حتى الآن أن لها فائدة عملية. لكن هناك شيئاً ما بصدد تأمل أمثال هذه الأمور الرفيعة والنبيلة. ويصدق الشيء نفسه- بدرجة كبيرة أو صغيرة- على الدراسات التي يقوم بها عالم الكيمياء، وعالم الفيزياء، وعالم الجيولوجيا- فهي على أقل تقدير تفتح آفاقاً واسعة أمام العقل البشري.

وقد تبدو «الألغاز » التي يتصف بها فكر الفيلسوف بالمقارنة بالمشكلات الأخرى في غاية التفاهة. إذ كيف يمكن أن نؤدي مشكلة ما إذا كان علينا أن نطلق على رؤية اللون كلمة إحساس أم نقصر هذا اللفظ على «الصداع » و »وخز الألم »- إلى اتساع آفاق الذهن؟ ويصل بنا ذلك إلى المشكلة الثانية التي ينبغي علينا مناقشتها، وهي التفاهة المزعومة لكثير من المشكلات الفلسفية.

والجواب على ذلك، في رأيي، هو كما يلي:-

لقد وجدنا مراراً أن المشكلات الكبرى المتعلقة، مثلاً، بوجود خطة أو غرض للعالم، وبوجود عقل مسيطر هو الذي يحكمه، والمتعلقة بمصير الإنسان في الكون- قد تبدو أمام العقول غير المدربة على الفلسفة أنها لا علاقة لها بهم على الإطلاق، وأنها، إذا ما أخذت بذاتها، مشكلات تافهة ولا قيمة لها. وسوف أسوق مثلاً أو مثلين للتوضيح-

[1]- مشكلة ما إذا كان من المناسب أن نطلق على رؤية اللون لفظ الإحساس أم لا- هي مشكلة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة ما إذا كان الكون يخضع خضوعاً تاماً لسيطرة عقل ما، أم أنه يخضع خضوعاً تماماً لقوى

الطبيعة العمياء. ويظهر ذلك بالطريقة الآتية: لقد حاول باركلي الدفاع عن الدين ضد المذهب المادي بأن أظهر لنا إنه لا يوجد شيء اسمه الجواهر الميتة (أو العناصر المادية الخالصة) فالكون، في الواقع، يتألف من عقول فحسب، بما في ذلك عقل الله، وأفكار هذه العقول وإحساساتها.

ولو صحّ ذلك لكان العقل- وليس المادة- هو الذي يحكم العالم. وفي استطاعة أي إنسان أن يرى كيف تدعم هذه الفلسفة النظرة الدينية إلى الأشياء. لقد كان جزءاً من حجة باركلي- والواقع أن الجزء الأكبر- يعتمد على محاولة البرهنة على أن ما نسميه الأشياء المادية، أو الموضوعات المادية الفظة، هي أفكار أو إحساسات في أذهان البشر، وفي نهاية التحليل في ذهن الله. ولكي يبيّن ذلك ذهب إلى أن كيفيات الأشياء المادية كاللون، والطعم، والرائحة، والصلابة، والشكل، والنعومة، والحرارة، والبرودة هي كلها إحساسات.

كما أن الإحساسات- على نحو ما بدا واضحاً بالنسبة له- لا يمكن أن توجد إلا في أذهان واعية. وينبغي علينا جميعاً أن نسلّم أن الصداع، وحك الجلد، والوخز هي إحساسات. ولا يمكن للآلام أن توجد ما لم يكن هناك وعي يشعر بها. فالوخز، كما لاحظ جاليليو، لا يوجد في الريشة التي توخزنا، وإنما هو فينا نحن. ومن ثم فإذا كانت الألوان، والشكل، والحرارة، والبرودة، والصلابة والنعومة، إحساسات بنفس المعنى الذي تكون فيه الوخزات وحك الجلد إحساسات، فإن ذلك يساهم كثيراً في إظهار أن الفلسفة المثالية عند باركلي تقترب كثيراً من الحقيقة. سوف يساعد ذلك بدوره في دعم النظرة الدينية إلى العالم، كما يمكننا أن نرى، في الحال، مدى أهمية «اللغز» عن حقيقة الإحساسات.

هناك مثال آخر صارخ يدور حول ما يبدو أنه عقم محض للألغاز تأثرت به المشكلات الكبرى، وهو موجود في فلسفة كانط. فكانط مثل باركلي- رغم أنه يختلف عنه أتم الاختلاف في سلسلة الأفكار- سعى لكي يصل إلى مكان

للدين والأخلاق. في عالم يبدو أن العلم قد أبعدهما عنه، كما سعى للدفاع عن ثلاث أفكار هي: الله، والحرية، والخلود، ضد الفلسفة الحتمية اللادينية التي رآها تنمو نتيجة للعلم عند نيوتن.

فقد وجد أنه لكي يقدم أساساً منطقياً لفلسفته الخاصة التي لا بد أن يفسح فيها المجال أمام هذه الأفكار الدينية والأخلاقية- وجد أنه من الضروري بالنسبة له مناقشة معادلات رياضية بسيطة مثل 5 + 7 = 12. ولا أحد يشك في ذلك وقبلهم جميعاً كانط نفسه.

لكن كيف يمكن لنا أن نعرف ذلك؟ فلو أنك عرفت ما الذي تعنيه كلمات مثل «سبعة» و «خمسة» و «يساوي» و «زائد» و «اثني عشر» فهل تستطيع أن تعرف- بدون أي مصدر آخر من مصادر المعرفة- أن تعرف أن «خمسة زائد سبعة يساوي اثني عشر» وبالتالي أن سبعة وخمسة هما نفس الشيء مثل اثني عشر؟ غير أن السؤال بطريقة أخرى هو: هل الحكم بأن المعادلة صحيحة نابع من تعريف الألفاظ المستخدمة وحدها؟

لقد ذهب كانط إلى أننا لا نستطيع أن نعرف حقيقة المعادلة أو صدقها بمجرد معرفتنا لتعريفات أو معاني الكلمات المستخدمة. كلا، وليست معنى كلمة «سبعة » ولا كلمة «زائد »، ولا كلمة «خمسة » ولا الجمع بين هذه الكلمات جميعاً يتضمن معنى «إثني عشر». ولهذا فإنه يقول إنك لكي تعرف أن 5 + 7 = 12- فلا بد أن تكون هناك قوة خاصة في الذهن لا تعتمد فقط على فهم معاني الكلمات.

ولقد أدى به ذلك إلى الاعتقاد أنه اكتشف- بواسطة خط من التفكير بالغ التعقيد وأكثر تشابكاً من أن نعيد تقديمه هنا- شيئاً بالغ الأهمية عن طبيعة الذهن وهو أن الذهن بمعنى ما هو الذي يصنع، - أو على الأقل يساعد في صنع- العالم الذي نعيش فيه- وهي نتيجة لا تختلف اختلافاً تاماً عما انتهى إليه باركلي، رغم أنه سيكون من الخطأ أن نسير بعيداً في إبراز

التشابه بين الفلسفتين التي تختلف الواحدة منهما عن الأخرى- من بعض الزوايا- اختلافاً تاماً.

ويعرف معظم الفلاسفة الآن، ربما عن حق، أن كانط كان مخطئاً في رأيه بصدد معرفة صحة القضايا الرياضية. غير أن المهم هو ما يأتي: كيف نعرف أن 5 + 7 = 12؟ ذلك سؤال يبدو تافهاً وأكاديمياً تماماً. فنحن، بالقطع، نعرف صدق هذه القضية تماماً كما نعرف أن الموضوعات المادية موجودة حتى ولو لم يدركها أحد، أو أن الشمس سوف تشرق غداً.

فما الفرق، إذن، الذي تحدثه طريقتنا في معرفة ذلك أي سؤالنا كيف يحدث ذلك؟ والجواب هو أن كانط استخدم الحل الذي قدمه لهذا السؤال كحجر الزاوية في نظريته عن طبيعة الكون، ويمكن القول بأن هذه الفكرة هي أحد المحاور التي تدور حولها فلسفته. فلو أنه كان مخطئاً بصدد الرياضيات فإن ذلك لا يعني بطبيعة الحال أن الله، والحرية والخلود أفكار ليست صحيحة. وإنما تكشف على الأقل أن طريقاً للإيمان بها- وهو الطريق الذي اعتقد كانط أنه كان أول من شقه- هو طريق زائف وفاشل. وهكذا فإن السؤال عن حقيقة الرياضيات ومشكلة صدقها كان له أهمية بالغة في تاريخ الفكر البشري.

ويجيب ذلك إلى حد ما، عن سؤالنا عن التفاهة المزعومة لكثير من المشكلات التي يناقشها الفلاسفة لكنه لا يجيب إجابة تامة وشاملة. ذلك أنهم لو كانوا دائماً يناقشون هذه الألغاز الصغيرة أو المشكلات التي لا قيمة لها كوسيلة لحل المشكلات الكبرى- كما فعل كانط، فلا بد أن يبررها تماماً ما سبق أن قلناه.

غير أن الأمر ليس كذلك. فما يبدو أنها تفعله بالنسبة للجانب الأكبر هو انتزاع الألغاز الصغيرة والمشكلات التي لا قيمة لها من قلب المشكلات الكبرى ثم مناقشتها كغايات في ذاتها، وتنسى أهميتها الأصلية فهي تهبط إلى

مستوى منازعات المحترفين. فمثلاً لا يزال السؤال كيف تعرف أن 5+7=12 موضع نزاع ونقاش في الفلسفة داخل قاعات الدرس. ولا علاقة له من الناحية العملية قط بأفكار: الله، الحرية، والخلود، فلا أحد يشير أو يتذكر الرابطة الأصلية بينهما. ويعاملها الأستاذ الجامعي على أنها «لغز مثير»، وهو عندما يناقشها يجد نفسه في قلب متاهة المنطق، والسيمانطيقا، والتميزات اللفظية، وتصبح كل متاهة في حد ذاتها لغزاً محيراً جديداً، تخلق مرة أخرى المزيد من الألغاز الجديدة. وتصبح المشكلة بأسرها لعبة تُلعب لذاتها.

ولا شك أن ذلك أمر يدعو إلى الأسف، وهو أحد الأسباب التي جعلت الفلسفة التي كان يُنظر إليها يوماً ما على أنها الملكة المتوجة على عرش الفلسفة. لا تظفر إلا بعدد ضئيل من طلاب الجامعات، ويتجاهلها الجمهور العريض من الناحية العملية. ومع ذلك فإن علينا أن نتذكر أنه حتى استكشاف الألغاز المنطقية كان من الصواب، إلى حد ما، أن ننظر إليه كجزء من السعي نحو الحقيقة الخالصة.

والفلسفة كأي مشروع بشري آخر تخضع لمبدأ تقسيم العمل. ففي مصانع السيارات هناك رجال يقضون حياتهم بأسرها في تركيب أجزاء دقيقة؛ وليس لديهم سوى تصورات بالغة الضآلة عن علاقة هذه الأجزاء بالسيارة ككل. أما التخطيط الشامل المحيط فهو من صنع قلة من العقول العليا. فلِمَ لا ينبغي علينا أن نتوقع الشيء نفسه في بناء فلسفات العالم العظمى..؟ والمهندسون العظام هنا هم: أفلاطون، أرسطو، وكانط وأتباعهم. غير أن عمل الألغاز المنطقية يسهم في النهاية في تحقيق خططهم العظيمة.

إن تصور الفلسفة الذي اقترحه هنا يجعلها تهتم، في النهاية، بالمشكلات الكبرى التي تدور حول طبيعة العالم؛ وطبيعة الإنسان، ومكانه في الكون، والحياة الصالحة أو الخيرة. ولو صحّ ذلك، فإن نظرة العصر إلى العالم، ومعتقداته حول هذه المشكلات النهائية؛ سوف نجد تعبيراً عنها في الفن،

والأدب، والعلم، والدين، وفلسفة العصر. وسوف تكون الفلسفة هي التعبير المجرد في صورة قضايا عقلية عن أفكار ظهرت في مكان آخر في صورة أساطير، وحكايات، وتصويرات، ومشاعر، وتفكير بارتسام الصور وهذه الآراء ووجهات النظر تجد مجالاً للمنازعات التقنية بين المحترفين. لكنه ينظر إليها كوسائل لغايات أعظم، وليس كغايات في ذاتها[1].

فإذا ما تسلحنا بهذه النظرة: فعلينا أن نبدأ بمحاولة رؤية كيف تعكس فلسفة الحقبة الحديثة، المعتقدات الأساسية لهذه الحقبة عن طبيعة العالم، وطبيعة الله، وغرضية العالم، وطبيعة الإنسان، ومثله العليا وتطلعاته. وسوف نرى عندئذ ماذا كان وضعها في تطور العقل الحديث.

ولقد شدّدت في الفصول السابقة على الخصائص النمطية للعقل الجديد وهي فقدانه للإيمان الفعال في الله، والإختفاء العملي لنظرة الغائية إلى العالم، وإنكاره أن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً، وما ترتب على ذلك من نسبية أخلاقية. وهذا صحيح تماماً، لكن الصورة المستخرجة، رغم ذلك، كانت صورة أحادية الجانب. فهي لا تعكس إلا التيار الرئيسي في الفكر الحديث. في حين كانت هناك، بالطبع، تيارات أخرى، تسير أحياناً في اتجاه مضاد. فقد كان هناك باستمرار، ولا يزال، رجال متدينون، أو رجال مواقفهم الأساسية تجاه العالم دينية. سواء اعترفوا أم لم يعترفوا بإيمانهم بأية عقيدة دينية معينة أو أي ضرب من اللاهوت.

وتشير هذه الملاحظة إلى جماهير الناس الذين تمثل الفلسفة عندهم بمعناها التقني كتاباً مغلفاً بالشمع. وقل الشيء نفسه عن الفلاسفة

---

(1)- لاحظ مدى تأثر المؤلف بهيجل الذي عرض هذه الأفكار بالتفصيل تحت اسم «روح العصر»- راجع ترجمتنا لكتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المترجم).

المحترفين. رغم أن معظم ممثلي الفلسفة النمطيين قد إلتهمتهم صورة العالم المستخرجة من العلم، فقد كان هناك من بين الفلاسفة احتجاجات وردود أفعال كثيرة عن هذه النظرة. وعلينا الآن أن نعرض لجانبي الصورة، لو أردنا، حقاً، أن نفهم ما حدث، وما يحدث الآن.

وإذا أردنا أن ننجح في محاولتنا، فلا بد أن تكون لدينا أولاً صورة شاملة عن الثقافة الحديثة ككل. ولا بد أن نضع تطورات الفلسفة في مكانها المناسب من هذه الصورة، بحيث تبدو هذه التطورات كأجزاء متكاملة في هذه الصورة ككل.

واعتقد أن هذه الثقافة الحديثة ككل، سواء فكرنا فيها من منظور الفن، والأدب، أو الفلسفة، فهي مجال لصراع هائل بين وجهتين من النظر تختلفان اختلافاً جذرياً عن العالم، صورتان متخيلتان ومتعارضتان عن العالم. وتاريخ هذا الصراع هو تاريخ الفكر الحديث.

وهذان الجانبان ينبعان من الدين والعلم على التوالي. ولقد كانت وجهة النظر الدينية هي الأقدم، إذ يمكن الارتداد بها إلى العصور الوسطى، بل وعصر ما قبل المسيحية. وسوف نرى فيما بعد أنني لا أعني بوجهة النظر الدينية أية ديانة أو عقيدة جزئية معينة، بل شيئاً أوسع أو أشد عمقاً، وأبعد غوراً بحيث لا تكون العقائد المختلفة سوى تعبيرات مختلفة عنه. وهي لا تزال تعيش في العالم الحديث، لكنها تتحدى بزيادة مطردة وجهة النظر الأخرى الحديثة جداً، والتي هي في الواقع نتاج للثورة العلمية في القرن السابع عشر.

ولهذا السبب فسوف أطلق على وجهة النظر الأخيرة اسم النظرة العلمية عن العالم. والصراع بين هاتين الوجهتين من النظر هو الصراع الأساسي بين العلم والدين، وهو ليس صراعاً يعبّر عن منازعات خاصة بعقيدة معينة في الديانة المسيحية ومكتشفات جزئية معينة في العلم.

وقد يقال: إن تسمية «وجهة النظر عن العالم» ليست منصفة للعلم، طالما أنها ليست بالضرورة هي وجهة النظر التي يعتنقها العلماء أنفسهم. لكن ذلك لا يعني أن جميع العلماء يأخذون بها فعلاً أو حتى الغالبية العظمى منهم. والسؤال الذي يقول: ما هي نسبة العلماء الذين يؤمنون بنوع ما من أنواع الدين، وما هي نسبة العلماء الذين لا يؤمنون به، وما هي نسبة العلماء المحايدين- هو سؤال لا يهم أحداً قط سوى كُتّاب السيرة الذاتية للعلماء. فالتسمية التي أطلقناها لا تتضمن أن النظرة العلمية للعالم هي وجهة النظر الرسمية للعلم، فليس للعلم وجهة نظر رسمية، لأن السؤال عن أي النظرتين- النظرة العلمية أو النظرة الدينية- أصدق من الأخرى، ليس سؤالاً علمياً، وإنما هو سؤال فلسفي. ونظرة العلماء إليه لا أهمية لها ولا سلطان أكثر مما يكون لها من أهمية أو سلطان في السياسة، وليست لديها الكفاءة، بأي وجه لحسم الموضوع، كما أن التسمية لا تعني، في النهاية، أن النظرة العلمية عن العالم تنتج، منطقياً، أو هي نتيجة منطقية ضرورية- لأي شيء في العلم.

ولقد بذلت، في الواقع، جهداً لكي أبيّن أن الأمر ليس كذلك. فتسميتها بالنظرة العلمية لا يعني سوى أن إشتقاقها كامن في العلم. وأن العلم هو سببها بالطريقة التي شرحتها في الصفحات السابقة. وأنها مجموعة من الأفكار التي بدت أمام العقول النمطية في الحقبة الحديثة أنها تشمل الروح العلمي، سواء أكانت كذلك في الواقع أم لا.

غير أنه لو كانت النظرة العلمية عن العالم يمكن الاعتراض عليها كعنوان، فإننا نستطيع أن نسميها بدلاً من ذلك، إذا شئنا، «النظرة الطبيعية عن العالم» أو ببساطة «المذهب الطبيعي- Naturalism» وسوف أستخدم بكثرة هذه المترادفات في الفصول القادمة.

دعنا الآن نسوق الأفكار الأساسية للصورتين عن العالم على شكل جدول حتى نرى تناقضها الصارخ الواحدة مع الأخرى منذ الوهلة الأولى.

| النظرة الدينية إلى العالم | النظرة العلمية إلى العالم أو المذهب الطبيعي |
|---|---|
| 1- العالم تحكمه حكماً شاملاً ونهائياً قوى روحية | 1- العالم تحكمه تماماً قوى فيزيائية عمياء مثل الجاذبية، وقوانين التجمعات الكيميائية.. إلخ |
| 2- للعالم غرض | 2- ليس للعالم غرض، بل هو عبث لا معنى له تماماً. |
| 3- يمثل العالم نظاماً أخلاقياً. | 3- ليس العالم نظاماً أخلاقياً، وإنما الكون «محايد» للقيم من أي نوع. |

كثيراً ما تذكر هذه القضايا في الأدب، وفي الفن، بل حتى في الفلسفة بهذه الطريقة العارية الجافة. ومن ثم فنحن كثيراً ما نفشل بالتعرف عليها عندما نظهر مرتدية ملابس أخرى. وهدفي هو بالضبط انتزاعها لتكون عارية.

سوف نلاحظ في القضية الأولى من قضايا النظرة الحديثة عن العالم، أننا نستخدم عبارة «القوى الروحية، وليس لفظ «الله»، لقد تعمدت استخدام عبارة أوسع وأشد غموضاً، لأنني أريد أن أدرج هنا لا فقط التأويل المسيحي للأشياء، بل أيضاً أي تأويل ديني. إذ أن النظرة الدينية للعالم تمتد لتجاوز حدود العالم المسيحي. ويحتاج ذلك إلى تأكيد خاص، فالمسيحيون لا يحتكرون الدين، وليست المسيحية سوى صورة جزئية واحدة من صور النظرة الدينية إلى العالم. ومن ثم فلا بد أن أشدد على أن تلك النظرة هي جزء من التراث

الروحي الكلي للإنسان، وهو تراث ينتمي إلى كل العصور، وجميع الثقافات، رغم أنه لم ينكر إلا حديثاً في ذلك الجزء من العالم المسمى بالغرب. وفضلاً عن ذلك فالإيمان بالله ليس فكرة مركزية في المسيحية وحدها. وإنما هي فكرة مركزية أيضاً في الديانة اليهودية، والإسلام، والهندوسية، رغم أنها ليست كذلك قي الديانة البوذية. وربما استخدمت لفظ «الله» في صياغتي لوجهة النظر الدينية عن العالم، دون حدوث أية أضرار كبيرة. لكنها عرضة لأن تحمل معها، في البلاد المسيحية، الإيحاء بأن ما نتحدث عنه هو عقائد خاصة بالديانة المسيحية. ومن ثم فقد تجنبتها هنا.

والتقابل بين وجهتين من النظر عن العالم متعارضتين، قد أخذ به أيضاً وليم جيمس على الرغم من أن المصطلحات التي يستخدمها تختلف عن مصطلحاتي. فهو لم يعبّر عنها في ثلاثة أزواج من القضايا المتناقضة كتلك التي ذكرتها. كما أنه لم يستنتج الفكرة التي تقول أن الصراع بين الفلسفتين هو مفتاح فهم الحقبة الحديثة. فهو بالنسبة للمصطلح الذي أطلقت عليه اسم «النظرة الدينية للعالم» يسميه «التأليه» Theism.. وهو مصطلح مفهومه ضيق للغاية ومحدد. وما أطلقت عليه النظرة المادية للعالم يسميه «المذهب المادي Materialism». ومن الأهمية بمكان أن نقتبس بعض عبارات من وليم جيمس حتى نعرف على مجموعة الأفكار الأساسية نفسها في صور مختلفة. يقول جيمس عن المفكر المادي:-

«.. إنك إذا ما فسرت الظواهر العليا عن طريق ظواهر دنيا، ثم تركت مصير العالم تحت رحمة قوى عمياء.. أو قوانين الطبيعة الفيزيائية فذلك ما اصطلح على تسميته بالمذهب المادي.. ويقف في مواجهته مذهب التأليه الذي يقول إن العقل لا يشاهد الأشياء وسجلها فحسب بل هو يسري فيها ويعمل. وهكذا نجد أن العالم لا تقوده العناصر الدنيا بل العليا.

«وطبقاً للمذهب المادي وفقاً لعبارات مستر بالفور Mr. Balfour فإن طاقات نظامنا سوف تذوي، وتوهج الشمس سوف يخبو، وتقف الأرض

ساكنة وعاطلة، فلا تعود تتحمل الجنس الذي أزعج وحدتها ذات مرة. وسوف يهبط الإنسان في أعماق الجحيم، وتختفي أفكاره وتزول ».

«والذكريات التي لا تمحى، والأعمال الخالدة. والموت نفسه، والحب الذي هو أقدر من الموت.. سيكون كأن لم يكن. ولن يكون هناك شيء أفضل أو أسوأ، لأن كل ما كان الإنسان يكافح، ويعمل ويتعذب من أجله خلال عصور لا حصر لها قد وصل إلى نهاية هذا الحطام النهائي والأخير، هذه المأساة هي جوهر المذهب المادي.. إنها.. ليست ضماناً كافياً ودائماً لاهتماماتنا المثالية، كما أنها لم تحقق أمالنا البعيدة.

ومن ناحية أخرى فإن فكرة الله هي التي تضمن نظاماً مثالياً يبقى قائماً على الدوام. والله بداخله ليقول الكلمة الأخيرة التي قد تؤدي إلى إحراق العالم أو تجمده، لكننا لا نزال عندئذ نعتقد أنه عقل يفكر في المثل العليا القديمة، ومن المؤكد أنه يبرزها في مكان آخر لتتحقق. ومن ثم فحيثما وجد الله فإن المأساة ستكون أمراً مؤقتاً.. ولن يكون الحطام والتفكك هما نهاية الأشياء على نحو مطلق.

إن الحاجة إلى نظام أخلاقي أزلي هي من أعمق الحاجات في صدر الإنسان. إن المذهب المادي يعني ببساطة إنكار القول بأن النظام الأخلاقي نظام أزلي، واليأس من تحقق الآمال المطلقة.. أما مذهب التأليه فهو يعني التأكيد على النظام الأخلاقي الأزلي، وإطلاق سراح الآمال ».[1].

سبق أن ذكرت أن تاريخ الحقبة الحديثة هو تاريخ الصراع بين وجهتين من النظر. وينبغي عليّ الآن أن أكرر أن النظرة العلمية بمعنى ما، هي النظرة

---

(1) وليم جيمس «البرجماتية» المحاضرة الثالثة. نيويورك عام 1928- وقد تمّ الاقتباس بتصريح من شركة لونجمان جرين (المؤلف).

النمطية المسيطرة في العالم الحديث، فهي ما يتسم بها العقل الحديث، وهي التي تميزه عن العصور التاريخية الأخرى، وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن أحداً لا يستطيع أن يتنبأ بالمستقبل، فسوف تبدو منطيقاً أمام المفكر الآن على الأقل- أنها النظرة التي تنتصر بالتدريج على خصمها. وهي عموماً تزداد زيادة مطردة في إحكام قبضتها على العقل الحديث إبان الثلاثمائة سنة الأخيرة. والواقع أنها لم تسجل تقدماً متصلاً غير متقطع، فقد كانت خيوط المعركة تهتز. لقد شهد القرن السابع عشر مولدها، في حين كان القرن الثامن عشر هو عصر انتصارها.

أما القرن التاسع عشر فقد كان في الأعم الأغلب العصر الذي شهد رد فعل ضدها على هيئة المذهب الرومانسي، في الفن، والموسيقى، والأدب، والفلسفة. ولقد شهد القرن العشرون انهيار الرومانسية وولادة جديدة قوية للنظرة العلمية عن العالم التي وقعنا الآن في قبضتها. ولا تزال هناك احتجاجات وردود أفعال. لكن يبدو أن أصحابها يقاتلون من أجل معركة خاسرة، ولا يعني ذلك حكماً قيمياً، كما أنه لا يتضمن أن النظرة العلمية، لأنها ربحت، لا بد أن تكون صادقة أو صحيحة، ولن أستخرج الآن مضامين هذه النظرة أو تلك، لكنني سأقدم فحسب ما يبدو لي أنه التأويل الصحيح للأحداث التاريخية. فعلى الرغم من رد فعل القرن التاسع عشر ضدها، فقد فشلت، بدليل أن الرومانسية لم تستمر، أو يحل محلها أي تعبير آخر عن النظرة الدينية- وبدت النظرة العلمية هي الغالبة والمسيطرة والقوة العقلية في عصرنا الراهن.

علينا الآن أن نحاول أن نبيّن، في شيء من التفصيل، الدور الذي لعبته الفلسفة في هذا الصراع، وسوف أزعم أننا إذا ما تجاهلنا الجوانب الفنية، عند فلاسفة العصر الحديث، ولو أننا حذفناها كلها واتجهنا نحو مركز فلسفتهم، فسوف نجد أننا نستطيع تصنيف معظمهم تحت واحدة من القائمتين: فإما أن تعبّر فلسفاتهم- لو نزعنا جوانبها الجوهرية- عن نظرة إلى العالم هي الصورة

العلمية، أو تعبر عن الصورة الدينية. ولقد لا يكونون على وعي برؤاهم المركزية أو ربما كانوا على وعي بها. وهما معاً يسيطر عليهما العلم: الأولى بسبب أنها تسيطر عليها النظرة العلمية عن العالم، والثانية كان الدافع إليها رد فعل ضده. ومن ثم فهما معاً يوضحان مدى سيطرة العلم على العقل الحديث، الأولى بدعم النظرة إلى العالم المستمدة منه، والثانية بمعارضتها. وبالتالي فإن معظم الفلاسفة صنفوا في القائمة التالية:-

| فلسفات تعبّر عن النظرة العلمية إلى العالم | فلسفات تعبّر عن احتجاجات وردود أفعال لصالح النظرة الدينية عن العالم |
|---|---|
| - ديكارت | - ديكارت |
| - هوبز | - باركلي |
| - هيوم | - كانط |
| - كونت | - هيجل، والمثاليون بعد كانط. |
| - فاينجر | - الرومانسية |
| - الوضعيون المناطقة (مثلاً شليك، آير، كارناب) | - المثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا (مثلاً: برادلي، بوزانكت، رويس). |

هناك ملاحظات عامة ومتعددة يمكن أن تساق حول هذا التخطيط العريض قبل إن نقوم بتفسيره في شيء من التفصيل.

يقدم العمود على اليمين التيار السائد في العالم الحديث. وفي حقبة قصيرة جداً في القرن التاسع عشر سيطرت التيارات التي يمثلها الفلاسفة في العمود على اليسار سيطرة مؤقتة بفضل هيجل والمثالية فيما بعد كانط،

والرومانسية، والمثالية المطلقة في أمريكا وانجلترا. ثم ضاعت هذه السيادة مرة أخرى في بداية القرن الحالي.

يمكن أن نلاحظ أن ديكارت يظهر في العمودين، فموقعه الصحيح موضع شك. ويمكن أن يكون هناك مبرر لوضعه في العمود الأيمن. لكن هناك بعض العناصر - في النظرتين- مختلطة في فلسفته.

ويعود التباس الدلالة في موقفه إلى واقعة أنه عاش في بداية الحقبة الحديثة (1956 - 1957) ولم يكن رسم الحدود بين النظرتين واضحاً في عصره، ولم تكن التيارات المسيطرة على العقل الحديث قد تشكّلت بوضوح، ولا التعارض بين النظرتين قد تبلور، فقد كانت معركة الحدود لا تزال غامضة، ومن ثم فلا بد أن يدهشنا أن يظهر ديكارت أحياناً في هذا المعسكر، وفي أحيان أخرى في المعسكر الآخر.

لا يمكن لنا أن نتوقع دقة شديدة في تصنيف كهذا، فلم نستهدف أن يكون تخطيطاً صارماً بجد كل فيلسوف لنفسه مقصورة تناسبه، فالتاريخ تيار متدفق يغرق الحدود، فينبغي علينا ألا نحاول إجباره على النوم في سرير بروكرست Procrustes[1]. فنحن لا نتعامل إلا مع تخطيطات وتيارات عامة، فلا بد لنا أن نتوقع وجود استثناءات وحالات يصعب تصنيفها- فكانط، على سبيل المثال، يصعب تصنيفه بسبب الطابع الشامل لفلسفته الذي يتركب فيه كل جانب من جوانب الثقافة الحديثة. فلم يكن فيلسوفاً أحادي

---

(1) قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي «بوليميون». كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته، ثم يرغمهم على النوم في سريره، فإن كانوا أطول قطع الزيادة، وإن كانوا أقصر شدّهم حتى الموت. راجع د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» في ثلاثة مجلدات أصدرتها مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

الجانب، وإنما هو مفكر متعدد الجوانب. ومن ثم فهناك مبرر لوضعه- مثل ديكارت وإن كان لأسباب مختلفة تماماً- في العمودين. لأنه حاول أن يعبّر في فلسفته عن كل من الموقفين: الطبيعي والديني، والتوفيق بينهما. لكن بسبب أنه رأي بوضوح- والواقع أنه كان أول من رأى بوضوح- أن النظرة الطبيعية فوضت الدين والأخلاق، وقد أزعجه ذلك. ولما كان أحد الدوافع الرئيسية هو أن يجد مكاناً في النظرة الطبيعية عن العالم لتصورات «الله، والحرية، والخلود» دون أن ندمر أو نقلل من مزاعم النظرة العلمية للعالم- فربما كان الأفضل، فيما يبدو، أن نضعه في جانب الاحتجاجات وردود الأفعال وهو لم يحتج ضد النظرة الطبيعية بما هي كذلك. بل على العكس فقد دعمها إلى حد ما، لكنه سعى، بدلاً من ذلك، للعثور على نظرية عن العالم لا تزال تفسح المجال للدين والأخلاق.

وهناك حالة صعبة أخرى هي حالة «جون لوك» وهو الفيلسوف الذي حذفته تماماً. فقد كانت فلسفته نتاجاً مباشراً للعلم الجديد. ومع ذلك فلم تظهر عنده الخصائص التي تميّزت بها النظرة العلمية للعالم على نحو ما ذكرناها في العمود الأيمن في الجدول الأسبق. لكن لم يبد أي ميل ديني قوي- رغم أنه تبعاً للتقليد السائد في عصره- قدم «برهاناً» على وجود الله، كما صادق على العقائد اللاهوتية التقليدية في عصره. ولم يدرك التعارض الأساسي بين وجهتي النظر عن العالم: ربما لأنه عاش، مثل ديكارت، في فترة مبكرة جداً.

ولا تتناسب فلسفة إسبينوزا أو ليبنتز بسهولة مع هذا التصنيف، فقد كان إسبينوزا فيلسوفاً طبيعياً حتمياً، ومع ذلك فإن روح فلسفته كانت دينية بعمق إن لم تكن صوفية. ولقد جمع ليبنتز أيضاً عناصر من وجهتي النظر الدينية والطبيعية.

ويظهر فاينجر في القائمة التي ذكرناها، لكن ربما اعترض معترض بأنه لا يعد، بأي معنى من المعاني، واحداً من الفلاسفة العظام في الحقبة الحديثة،

فهو شخصية صغيرة نسبياً، وذلك صحيح على الأرجح، لكنه يوضح توضيحاً جيداً بعض تيار التفكير الرئيسي في أوائل القرن العشرين. ولهذا السبب أدرجناه في القائمة.

كما أننا أغفلنا البرجماتية التي يعتبرها كثير من المؤرخين الفلسفة التي تميزت بها الولايات المتحدة في القرن العشرين. والمشكلة مع هذه الفلسفة هي أنه يمكن اقتباسها في كلا الجانبين من النزاع. والواقع أنه يبدو كأنه يمكن اقتباسها في أي جانب، وفي أي نزاع. لأن نظرتها الكبرى هي أنه ينبغي علينا أن نعتنق المعتقدات على أنها صحيحة أياً كان نوعها في أي موضوع ما دامت لها مميزات سوف تظهر على المدى البعيد.

وكل إنسان يميل بالطبع إلى الإيمان بأن آراءه في أي موضوع لها أعظم الفائدة. فالمزاج، فيما يقول وليم جيمس، هو الذي يحسم المشكلة وهو الذي ينبغي أن يحسمها، وهاهنا يمكن أن يظهر البرجماتيون في جانب الدين أو ضده تبعاً لمزاج الفيلسوف البرجماتي. ومن هنا فقد كان وليم جيمس هو الذي أنتج النسخة الدينية من المذهب البرجماتي، في حين كان جون ديوي هو الذي أنتج الصورة الطبيعية. والحقيقة انه يستحيل تصنيف هذه الفلسفة المتقلبة بأية طريقة.

وهكذا نجد أن تصنيفنا لا هو شامل ولا هو دقيق. ولقد صور «متى آرنولد» المعركة بين النظرة الدينية والنظرة العلمية تصويراً منصفاً في هذه الأبيات:-

«ونحن هاهنا كما لو كنا فوق سهل معتم.

تجرفنا الهجمات المباغتة وإنذارات الخطر بالمعركة والفرار.

حيث تصطدم الجيوش الجاهلة في ليل بهيم».[1]

ومن المستحيل إقامة حدود فاصلة دقيقة. ومع ذلك فلو أن القارىء، مال في هذه المرحلة إلى استنتاج أن تصنيفنا يمكن أن يكون بغير قيمة، فإني لآمل أن أبيّن له في تفصيلات قادمة أن ذلك غير صحيح. وأن هناك مغزى هاماً في صورة الاتجاهات العامة للتفكير الحديث التي قدمناها في التخطيط المقترح فيما سبق. ولكي نرى ذلك فلا بد لنا أن نتحول إلى التفصيلات.

(1)- متى آرنولد (1822- 1888) شاعر وناقد إنجليزي، اشتهر بتشاؤمه الرومانسي من قصائده «شاطىء دوفر» و «الوحدة» و «مارجريت». ومن كتاباته النقدية «القديس بولس والبروتستانتية» عام 1870 (المترجم).

# الفصل الثامن

# المذهب الطبيعي

كان ديكارت لا يزال يحتفظ في فلسفته ببعض أنماط التفكير في العصر الوسيط، ومع ذلك فهو يمثل إنقطاعاً كاملاً مع مذاهب العصور الوسطى، وقد كان أول فيلسوف عظيم في العصر الحديث يفعل ذلك. ولهذا السبب فهو أحياناً يسمى أب الفلسفة الحديثة. وكان هو نفسه رياضياً وعالماً متميّزاً، فهو يؤيد، بحماس، الروح العلمية الجديدة في البحث، لاسيما التأويل الرياضي للطبيعة، واستبعاد التفسير الغائي من ميدان العلم. ولم يكن ينكر- مَثَله في ذلك مثل المؤسسين الفعليين للحركة العلمية- أن الظواهر الطبيعية تسيطر عليها، في النهاية، أغراض إلهية. غير أن نظرة الآباء المؤمنين الذين كان يشاركهم فيها ديكارت كانت تقول: أن أغراض الله مبهمة، وأن معرفتها، على أية حال، لا تفيد في الأغراض الخاصة للعلم.. فما هي هذه الأغراض الخاصة؟.

كثيراً ما يقال إنّ وظيفة العلم هي التنبؤ بالظواهر، وبالتالي أن تمكننا، بقدر الإمكان، من السيطرة على المستقبل لصالحنا. فلو استطعت أن تعرف أن زلزالاً سوف يقع في مكان معين، فإنك لن تستطيع بالطبع أن توقفه أو تمنع حدوثه، لكنك على أية حال سوف تستطيع أن تتخذ الاحتياطات اللازمة ضد نتائجه. فتستطيع مثلاً أن تذهب إلى مكان آخر. فعلم الأرصاد الجوية

يستهدف تمكينك من أن تعرف متى تحمل معطفاً للمطر. وفي استطاعة علم الطبيعة أن يتنبأ، أنك لو قمتَ بإعداد أشياء معينة بمادة «اليورانيوم» (وهو عنصر فلزي إشعاعي)، فسوف تحقق نتيجة واضحة هو أنك سوف تقتل بضعة ملايين من زملائك من الكائنات الحية.

ومن المرجح أن يكون هذا الفهم لوظيفة العلم- على أنه يهتم فحسب بالتنبؤ والسيطرة على أحداث الطبيعة- مغالاة في التبسيط. فلماذا نفترض أنه لا يوجد للعلم سوى وظيفة واحدة؟. لكنها على كل حال وظيفة سليمة، فالتنبؤ هو أحد الاهداف العلمية الهامة بل ربما أكثرها أهمية. ولا تساعدنا معرفة أغراض الأحداث في التنبؤ بها. ربما لو أن شخصاً علياً بكل شيء، عرف خطة العالم بأسرها، على نحو ما توجد في عقل الله، فقد يكون في استطاعته أن يتنبأ بما يمكن أن يفعله الله في الخطوة التالية.

لكن ليس هناك إنسان بلغ هذه الدرجة من المعرفة. ولا فائدة تُرجى من وراء معرفتك فحسب، أن الشمس موجودة لتضيء للناس بالنهار، وأن القمر يضيء لهم ليلاً، فذلك لن يمكن أحداً من التنبؤ بالكسوف أو الخسوف. كلا! ولن يكون هناك أدنى فائدة من معرفة أن الغرض من وجود «قوس قزح» هو أن يذكرنا بوعد الله أن لا يدمرنا بالطوفان مرة أخرى- لن يكون لذلك فائدة في تمكيننا من معرفة متى وأين شاء الله أن يضع «قوس قزح» في السماء.

إن ما هو مطلوب منك أن تعرفه لكي تتنبأ بالظواهر، لا أن تعرف أغراضها، بل إن تعرف أسبابها والقوانين الطبيعية التي تتحكم فيها. فلو أنك عرفت أسباب الكسوف أو الخسوف، وقوانين الحركة، والجاذبية، فإنك عندئذ، وعندئذ فقط، تستطيع التنبؤ بهما. وقل نفس الشيء في جميع الظواهر الأخرى أن الأسباب العامة لظاهرة «قوس قزح» معروفة الآن جيداً. والسبب الوحيد الذي يجعلنا لا نتمكن من التنبؤ باللحظة والمكان لحدوث هذه الظاهرة هو أن الظروف العامة للأرصاد الجوية التي تسيطر عليها هي،

في حالات جزئية معينة، بالغة التعقيد حتى أنه يكاد يستحيل علينا أن نقوم بحسابها.

ولهذه الأسباب فإن العلم الجديد يركز على الأسباب والتفسيرات الآلية، ويستبعد الغائية. ولا يبرهن ذلك، بالطبع، على أن مؤسسي العلم إفترضوا انعدام وجود الغائية في الطبيعة. فكيف أدت الإجراءات الآلية للعلم إلى ظهور تصور العالم بلا غرضية الذي سبق أن عرضناه؟. غير أن ديكارت في تأييده للتأويل الميكانيكي للطبيعة، أعطى دفعة قوية لسلسلة الأفكار التي أدت إلى ظهور هذا التصور، وأظهر نفسه، إلى هذا الحد، في جانب النظرة العلمية عن العالم.

فهل كان كل ما قدّمه ديكارت إلى هذه النظرة هو تأييده العام؟ لقد أدخل المذهب الآلي والمذهب الطبيعي في تفصيلات مذهبه بطريقة متشددة. فقد أراد أن يعطي دفعة للمذهب الآلي، بل حتى للمذهب الطبيعي، إلى حد أن تلك الدفعة ظهرت في نظريته الغريبة عن الحيوانات. إذا نراه يؤكد أن الحيوانات ليست سوى آلات ذاتية الحركة[1].

---

(1) ليس من نظريات ديكارت ما أحدث ضجة في القرن السابع عشر مثل النظرية العجيبة في «آلية الحيوان» التي يقول فيها: «ليس للحيوان نفوس مفكرة. ومن ثم فهو من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة. وإذن فليست أنواع الحيوان إلا آلات شبيهة بالآلات التي يصنعها الإنسان، وكل الفرق في كمال الصنع». فالحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة، ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلباً جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التي نراها في الطبيعة، لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع، وبين الكلاب التي تنبح في منازلنا! ومع ذلك فإن عدداً من المفكرين والمشتغلين بشؤون الدين رحبوا بهذه النظرية الغريبة، لأنهم رأوا فيها وسيلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها نفوس الحيوان، لأنه إذا لم يكن بين الإنسان والحيوان =

وإنْ كانت تعمل كما لو كانت واعية، رغم أنها في الواقع لا وعي ولا شعور لها، فهي ليست سوى آلات طبيعية. والإنسان وحده هو الذي يملك نفساً (أو ذهناً). فقد يبدو أن الحمل يفر هارباً من الذئب لأنه «يشعر» بالخوف، غير أن الواقع أنه لا يشعر بشيء قط[1]. فالعملية هنا آلية تماماً وهي عبارة عن «مثير - استجابة» فحسب. ولم يستخدم ديكارت، بالطبع، هذه اللغة، فعلم الفسيولوجيا عنده، من وجهة نظر حديثة، كان فجاً.

غير أن نظريته كانت تتحد، في روحها، مع وجهات نظر الأحداث التي تفسير سلوك الحيوان دون إدخال تصور «الوعي» أو «الشعور» الداخلي على الإطلاق. غير أن ديكارت لم يدرج الإنسان في نظريته هذه، لأن للبشر نفوساً. ولقد آمن بهذه النظرية، لأنه يعرف أنه هو نفسه كان موجوداً واعياً أو شاعراً، له إحساسات، وأفكار، ويشعر باللذة والألم، وهو يفترض أن غيره من البشر لا بد أن يكون لهم أيضاً مثله أفكار وأحاسيس.. إلخ. ولقد اعتقد أن من الخُلف إنكار وجود الوعي أو (الشعور) عند البشر، ومن ثم فقد ترك أقصى حالات الاستحالة ليقوم بها «المفكرون العلميون» في يومنا الراهن.

هناك دافع آخر لا شك أنه دفع ديكارت إلى استثناء الإنسان من هذه

---

=

من فرق إلا في الدرجة، أفليس يلزم إما أن نسلم لكليهما بخلود النفس. وإما أن ننظر إليهما معاً نظرنا إلى آلات محضة مقضي عليها بالفناء؟ انظر د. عثمان أمين: «ديكارت» مكتبة النهضة المصرية ط 3 ص 173 وما بعدها (المترجم).

(1) يروى أن الفيلسوف الفرنسي مالبرانش 1638- 1715- الذي كان هو نفسه قسيساً وتلميذاً لديكارت ومؤمناً بنظريته العجيبة في آلية الحيوان- كان يلهو أحياناً بضرب كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضرباً، فهي كما ذهب ديكارت لا وعي لها..!! (المترجم).

الآلية، وجعل للبشر نفوساً خالدة، في حين أن الحيوانات لا تملك هذه النفوس، ذلك أن النفس البشرية لا يمكن أن تكون مادية، وإلا لما بقيت بعد فناء البدن.

وهكذا أصبحت فلسفة ديكارت، في النهاية، فلسفة، ثنائية، فالعالم مصنوع من نوعين من الأشياء يختلفان اختلافاً جذرياً هما: المادة والذهن (النفس) أو ثلاثة موجودات لو أننا أضفنا الله. لكنه آمن بالمادية والآلية إلى أبعد مدى ممكن، وامتد إيمانه بهما دون أن يتوقف إلا عندما شعر أنهما أصبحا، في رأيه، مستحيلين ولا يمكن الدفاع عنهما. وذلك هو جانب المذهب الطبيعي عند ديكارت.

علينا أن نتجه الآن إلى العناصر الدينية في مذهبه. وأحد هذه العناصر هو إيمانه بوجود ذهن (أو نفس) لا مادي داخلي في الموجودات البشرية. صحيح أن النظرية الثنائية عن الشخصية البشرية يمكن اعتناقها دون أي مضمون ديني يترتب عليها.

فالوعي (أو الشعور) يمكن أن يكون غير مادي تماماً، ومع ذلك فهو يمكن أن لا يبقى بعد فناء البدن. وقد يعتمد الاثنان على بعضهما البعض بالتبادل، ثم يفنيان معاً، في النهاية، في وقت واحد.

غير أن الإيمان بالنفس (أو الذهن) اللامادية الواعية، كان من الناحية التاريخية مشحوناً بمضامين دينية ارتبطت بفكرة خلود النفس التي هي أحد الأسباب الرئيسية التي جعلت العقل الحديث على نحو ما يمثله علماء النفس في يومنا الراهن- يرفضها رفضاً قاطعاً تقريباً. فأي شيء يشتم منه رائحة الدين- بأية طريقة- يصبح موضع شك ولا يمكن أن يكون «علمياً». فالإيمان بوجود نفس لا مادية، لا يستتبعه بالضرورة الإيمان ببقائها بعد الموت. فهو لا يترك الباب مفتوحاً أمام إمكان البقاء، في حين أن إنكار وجودها يجعل بقاءها بعد الموت مستحيلاً. أو على الأقل غير محتمل إلى أقصى

حد. وتلك رابطة منطقية بين الدين ووجهة النظر الثنائية عن الشخصية البشرية. ويبرر لنا تصنيف نظرة ديكارت بين العناصر الدينية في فلسفته.

غير أن موقع الله في مذهبه هو العنصر الديني الهام حقاً. صحيح أن «هوبز» الذي كان من وجهة نظرنا فيلسوفاً لا دينياً تماماً آمن أيضاً في «وجود الله». لكن هناك فارقاً كبيراً بين الفيلسوفين من هذه الزاوية. وإنْ كان ديكارت لم يظهر، أكثر من هوبز، أي شعور ديني في كتاباته، بل إن الفكر المنطقي البارد يسري في كل كتاباته، على نحو ما يظهر في إشاراته إلى الله، وفي أية إشارات أخرى. فالله عنده، كما عند هوبز، فيما يبدو تجريد عقلي محض. وإن كان تصور الله في مذهب ديكارت ضرورياً ومركزياً، ولا بد للمذهب أن ينهار بدونه.

في حين أن الله في مذهب «هوبز» مجرد إضافة زائدة، بل هو في الواقع، شيء مزعج. فهوبز يعتقد أن الدين «هو أشبه بحبة الدواء التي تُبلع ولا تمضغ.. » وقد لاحظ بروفسور كاستل أن هوبز «أبدى ولاءً كاذباً أو تملقاً للاهوت الطبيعي» كما أنه صور الوضع بسرعة وبراعة أيضاً. وذلك لا يعني أنه كان يتظاهر فحسب بإيمانه بالله، فقد كان على الأرجح مخلصاً في هذا الإيمان. لكنه كان يؤمن بأنه ينبغي إدخال الله في المذهب بوصفه العلّة الأولى لآلة العالم، وبعد أن قال ذلك أسرع مهرولاً إلى الشيء الوحيد الذي كان من الواضح أنه يهتم به اهتماماً أصيلاً، وأعني به عمل الآلة نفسها. ومع ذلك فإن الله يمكن أن يظل بعيداً خارج مذهبه عن العالم.

أما موقف ديكارت فهو يختلف عن ذلك أتمّ الاختلاف. فقد حاول أن يبني فلسفته على غرار الهندسة. فنسق الهندسة يبدأ بمجموعة من البديهيات التي تعتبر الأساس المنطقي لهذا النسق. وكانت البديهيات في زمن ديكارت تُعدّ «حقائق واضحة بذاتها»- وهو موقف تخلى عنه علماء الرياضة في يومنا الراهن. ويبدأ النسق الهندسي بالاستنباط من البديهيات ليصل إلى مجموعة من النظريات الهندسية عن طريق خطوات منطقية صارمة.

ولقد ظن ديكارت أن في استطاعة الفلسفة أن تفعل الشـيء نفسه: ومن هنا اعتمد مذهبه على ثلاث خطوات رئيسية:

**الخطوة الأولى**: هي البديهية التي تقول «أنا أفكر، إذن، أنا موجود».

**والخطوة الثانية**: هي النظرية التي تقول «أن الله موجود» التي اعتقد أنـه استنبطها بمنطق صارم من الخطوة (أو البديهية) الأولى.

**والخطوة الثالثة**: هي نظرية تقول إن: «الطبيعـة موجـودة وهـي خطـوة يفترض أنها تنتج بمنطق صارم أيضاً، من القول بأن «الله موجود».

والواقع أن تفصيل الخطوات المنطقية المفترضة من البديهيـة إلى النظريـة الأولى، ومن النظرية الأولى إلى الثانيـة لا تعنينـا هنـا. ولكـن هنـاك نقطتـين، بالنسبة لهذا التخطيط، علينا ملاحظتها:-

**النقطة الأولى**: هي أن النتيجـة العامـة للحجـة هـي أن تبـيّن أن الكـون بأسره يتألف أساساً، من ثلاثة أنواع من الوجود: الأول هو الله، والثـاني هـو النفس، وهذا واضح من البديهية التي تقول «أنا أفكر، إذن، أنا موجـود» مـا دامت كلمة «أنا» تعني النفس، أما الوجود الثالث فهو المادة.

**النقطة الثانية**: التي ينبغي علينا ملاحظتها هي المبرر الذي جعـل تصـور الله أساسياً لفلسفة ديكارت. وليس مجرد افتراض عارض كما هي الحال عنـد توماس هوبز. أنّ البرهان على وجود المادة يعتمد على تصور الله، وربما تساءل المرء: كيف يحدث ذلك في الوقت الذي تبرهن فيه حواسنا على وجود المادة؟. فنحن نرى الأحجار والأشجار ونلمسها، وهي موضـوعات ماديـة. غـير أن ديكارت يعتقد أن هذه الموضوعات التي نظـن أننـا نراهـا ونلمسـها، ربـما لا تكون موجودة «حقاً». فربما لا تكون أكثر مـن أشـباح أو خيـالات في حلـم الحياة الطويل. ألا يبدو لنا أننا نرى ونلمس موضوعات مادية في أحلامنا، في الوقت الذي لا تكون فيه هذه الموضوعات موجودة على الإطـلاق..؟ ولهـذا فقد اعتقـد ديكـارت أن الطريقـة الوحيـدة للبرهنـة عـلى أن المـادة موجـودة

وليست مجرد حلم. طالما أنه لو كانت «حلماً»، فإن علينا في هذه الحالة أن نتهم الله بأنه أعطانا أدوات للمعرفة- وهي حواسنا- تخدعنا بانتظام، وسوف يعني ذلك أنه الله يكذب علينا، الأمر الذي يتناقض مع وصفه بالخيرية والصدق والأمانة، وهي صفات افترض ديكارت أن حجته تبرهن عليها.

وأياً ما كان رأينا في هذا التخطيط العقلي المثير، فإننا على الأقل سنرى أن وجود الله ضرورة منطقية تلزم عنه، وأنه بدونه فإن الحجة كلها والنتيجة التي تؤدي إليها- هي القول بأن العالم مؤلف من ثلاثة أنواع من الوجود: الله، والنفس، والمادة- سوف تسقط منهارة، تماماً مثلما أن نسق الهندسة لا بد أن يسقط متحطماً لو أن إحدى خطوات سلسلة الاستدلال التي يعتمد عليها اتضح أنها كاذبة.

نصل الآن إلى توماس هوبز (1588- 1679) الذي هو- تبعاً لتصنيفنا- أول ممثل للمذهب الطبيعي وللنظرة العلمية في تاريخ العالم، ولقد سبق أن قلنا عنه الكثير، لدرجة أننا لسنا بحاجة إلى المزيد، بل حسبنا أن نلخص شروحنا وتعليقاتنا السابقة، ثم نضيف بضع نقاط قليلة.

ربما كان في استطاعتنا أن نُسقط من حسابنا إشاراته التقليدية إلى الله. فموقعه العام في تاريخ الفكر هو أنه كان أول من ترجم العلم الجديد ونقله إلى الفلسفة. فقد عمم، ببساطة، ما وصل إليه كل من جاليليو[1]، وهارفي[2]،

---

(1) كان جاليليو جاليلى (1564- 1642) من أعظم علماء الفلك الإيطاليين في القرن السابع عشر، أكد نظرية كوبرنيكس القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس، واخترع الميزان المائي، وابتكر أول منظار فلكي. باختصار كان أول من وضع أسس العلم التجريبي الحديث (المترجم).

(2) وليم هارفي (1578- 1657) عالم فسيولوجي انجليزي، كان طبيباً للملك شارل الأول اشتهر برسالته في التشريح والدورة الدموية. كما اشتهر ببحوثه =

وغيرهما من العلماء- من مكتشفات علمية. وكان أول نتيجة وصل إليها هي «المذهب المادي». فما قاله جاليليو عن الموضوعات الفيزيائية- وهي أنها مؤلفة من ذرات متحركة- يقوله هوبز الآن عن الكون ككل. فكل شيء في العالم مؤلف من ذرات، وهو من ثم مادي. حتى أنه ذهب، على العكس من ديكارت- إلى أن النفس مادية.

وما دامت جميع التغيرات في العالم، أعني جميع الأحداث، لا تعني شيئاً سوى تغيرات في حركة جزيئات المادة. وما دامت هذه الحركة تفسر تفسيراً تاماً عن طريق قوانين الحركة، فلا بد أن يكون هوبز بالضرورة فيلسوفاً حتمياً: فأياً ما كان الحدث الذي يقع في وقت معين، فإنه يحدث بناء على سبب ضروري. ومن ثم فإن جميع الأحداث والنتائج التي وقعت أو التي ستقع تكمن ضرورتها في الأشياء التي كانت مقدمات لها[1]. وبالتالي فكثيراً ما يقال إن هوبز أنكر وجود حرية الإرادة. وذلك تأويل مشكوك فيه إلى حد ما. لكن من المؤكد أنه شدّد على الحتمية الصارمة التي أدت به، تاريخياً، إلى إنكار حرية الإرادة.

لقد أخذ «هوبز» بوجهة نظر آلية عن العالم، بما في ذلك وجهة نظر آلية عن الطبيعة البشرية، والجسد البشري، والمجتمع البشري. فالجسد آلة، والرغبات البشرية، بما في ذلك ربما أرقى تطلعات للإنسان، ليست سوى حركات لجزيئات المادة.

وكما أكّدت من قبل فإن «هوبز» كان واحداً من أوائل الفلاسفة الذين

---

=

في علم الأجنة (المترجم).

(1) توماس هوبز «مختارات» عند الناشر شارلز سكريبنر (مكتبة الطالب الحديث) ص 95، ص 85 (بدون تاريخ) المؤلف.

أدخلوا نظرية الذاتية في القيم البشرية. وذلك يعني أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، على الرغم من أن «هوبز» لم يعبر عن نفسه بهذه الكلمات. كما أنه استخرج أيضاً من المذهب الذاتي النتيجة الحديثة التي تؤكد أن الأخلاق نسبية. وهكذا نجد أن معدات النظرة العلمية عن العالم، بوصفها معارضة للنظرة الدينية واضحة جداً في ذهنه. وقد استنتج هذه النتائج المباشرة من العلم الجديد، مما يبرهن على أنه كانت له إستنتاجات تاريخية.

لقد كان هوبز واحداً من أوائل المؤيدين للنظرة العلمية إلى العالم، كما كان أيضاً واحداً من أكثرهم فجاجة. فهو لم ير حتى الصعوبات الواضحة جداً التي إكتنفت تصوره لها. وبمضي الزمن بدأت هذه المشكلات والصعوبات تظهر حتى أن نظريات الممثلين المتأخرين للعقلية الحديثة السائدة، في محاولتها حل هذه المشكلات أصبحت بالتدريج وعلى نحو متزايد أكثر دقة، وإنْ لم تختلف في ماهيتها عن نظرية هوبز، بل أصبحت أكثر تهذيباً فحسب.

لقد كان ديفيد هيوم (1711- 1776) من ناحية معارضاً لتوماس هوبز، فعلى حين أن هوبز كان فجاً كمفكر طبيعي، فإن هيوم ربما كان أكثر دقة وحدّة، ومن المرجح أنه كان أكثر عظمة. فقد كان الأستاذ الذي شيّد وجهة النظر الطبيعية عن العالم بمقدار ما يمكن التعبير عنها في الفلسفة في صورة مجردة. وهو أب لجميع الوضعيين منذ عصره حتى يومنا الراهن. فكل واحد من هؤلاء كان، في الواقع، يرقص على أنغامه. لقد عبّر فكره عن التيارات الفلسفية السائدة في العالم الحديث. حتى أننا لو فهمنا ذات مرة فسوف نضع أيدينا على مفتاح لفهم المواقع الرئيسية عند المفكرين الطبيعيين المتأخرين.

وسوف أركز على مساهمة واحدة فقط من إسهامات هيوم في ميدان الفلسفة، وهي رغم ذلك مساهمة متميزة وشهيرة، وأعني بها نظريته في السبب والنتيجة. لقد تساءل هيوم: ما الذي نعنيه عندما نقول أن شيئاً ما،

وليكن «س »، هو السبب في شيء آخر وليكن «ص »؟ إننا نقول أن درجة معينة من البرودة تتسبب في تحول الماء إلى ثلج، وأن درجة معينة من الحرارة تتسبب في تحول الماء إلى بخار. كما نقول أنّ البرق يسبب الرعد، أو أن البكتيريا تسبب الأمراض. فبين جميع الأنواع المختلفة من الظواهر يوجد هذا النوع الواحد من الرابطة أو العلاقة، التي نطلق عليها اسم السببية. فما هو هذا النوع من العلاقة؟.

لقد كان يقال- طبقاً للتحليل التقليدي للفلاسفة السابقين على هيوم- أن «س » هي سبب «ص »، وأن ذلك يعني، أو يتضمن، شيئين متميّزين الأول: أنه يتضمن أو يعني أنه كلما حدثت س حدثت ص، أو أن أية حالة تظهر فيها «س » فسوف يعقبها حالة تظهر فيها «ص ». وهكذا نعتقد أنه ليس اليوم فقط، في هذا المكان المعين والزمان المحدد أن درجة حرارة 212 فهرنهيت سوف يعقبها غليان هذا القدر من الماء. بل إننا نعتقد أنه كلما كانت هناك ظروف مماثلة ترتفع فيها الحرارة إلى هذه الدرجة، فإن الماء سوف يغلي.

ويعبّر عن هذه الفكرة أحياناً بالقول بأن نفس الأسباب تؤدي دائماً إلى نفس النتائج، وهي عبارة تقريبية جداً. وربما اعترض معترض بقوله إنّ دق الجرس يسبب الصوت عادة، لكن ذلك لا يحدث إذا ما وضع الجرس في فراغ (أي في مكان يخلو من الهواء). ومن ثم تكون القضية التي تقول إنّ نفس الأسباب تُحدث نفس النتائج قضية غير صادقة. غير أن ذلك لا يعني أن القضية كاذبة، بل إنها صيغت بطريقة غير دقيقة فحسب. وهي يمكن أن تكون دقيقة لو أننا أدخلنا تحفظات ضرورية.

وأعظم هذه التحفظات أهمية- لو أردنا أن تكون القضية صادقة- هو أن جميع الظروف الضرورية للنتيجة «ص » لا بد أن تدخل ضمن السبب.

وهكذا يكون سبب الصوت ليس فقط ذبذبات الجرس، بل إن وجود الهواء هو أيضاً جزء من السبب، ومن ثمّ فإن غياب الصوت في حالة الفراغ

لا يكون استثناء من الحالة العامة التي تقول إن نفس السبب يؤدي دائماً إلى نفس النتيجة. وحتى في هذه الحالة العامة التي تقول إن نفس السبب يؤدي دائماً إلى نفس النتيجة.

وحتى في هذه الحالة فإن القاعدة يصعب إلى أقصى حد صياغتها بدقة، بحيث تصبح واضحة لا لبس فيها. وتلك مشكلة تقنية علينا أن نتركها الآن، لنقول: إن الفكرة العامة التي تعبّر عنها القاعدة هي فكرة مألوفة وهي بالقطع متضمنة في الإيمان بالسببية ويمكن أن تسمى: الانتظام في التتابع. وهي بعبارة هيوم «الاقتران المستمر » بين السبب والنتيجة.

أما السبب الثاني- المتضمن في القول بأن س سبب ص- تبعاً لما كان يقول به التحليل التقليدي قبل هيوم- هو ما يسميه هيوم «الرابطة الضرورية» بين «س» و«ص»، عندئذ سنقول كأمر واقع أن «ص » يحدث أن تعقب س كما لو كان الارتباط بينهما يحدث بطريقة عارضة أو مصادفة.

ولا بد أن يكون هناك يقيناً سوف يعني أن «س» يمكن أحياناً أن يعقبها «ص » ويمكن أحياناً أخرى أن لا يحدث ذلك. ولا بد لنا أن نفترض إذن أن هناك شيئاً في «س » يجعل «ص » تحدث. فنحن لا نفترض فحسب أن الحرارة يعقبها ذوبان الشمع، بل إننا نفترض أن ذلك لا بد أن يحدث وان هذه الضرورة هي التي تجعلها تحدث باستمرار. فالنتيجة لا تعقب السبب فحسب، بل إن السبب هو الذي يُحدث النتيجة. فأحدهما يمارس قوة أو سلطة على الآخر، فالشمس، مثلاً، تؤثر في الشمع. واللهب هو القوة المؤثرة في غليان الماء. وكلمة «التأثير » هي لفظ آخر تستخدم للتعبير عن الشيء ذاته، فأحدهما يؤثر في الآخر.

وهناك لفظ آخر يستخدم في حالات معينة هو لفظ «القوة ». وهكذا نجد أنه لو كانت هناك كرة بلياردو متحركة تضرب كرة أخرى كانت ساكنة، فبدأت الكرة الثانية تتحرك بناء على ذلك، فإننا لا نقول فحسب أنه عندما

ضربت الكرة الأولى الكرة الثانية بزاوية معينة وسرعة محددة، فإن الكرة الثانية سوف تتحرك باستمرار، كحقيقة واقعة، بزاوية معينة وسرعة محددة (الانتظام في التتابع). لكننا نقول أيضاً: إن الكرة الأولى أثّرت بقوة في الكرة الثانية. وهكذا نجد أن ما كان هيوم يعنيه بالإيمان بالرابطة الضرورية، وهو أن «س» سوف يتبعها «ص» بالضرورة، وأن الترابط ليس مجرد مصادفة. وكلمات مثل: «الضرورة» و «القوة»، و «يحدث»، و «يجعل»، و «يؤثر» و «يضطر» و «قوة» وعبارات مثل: النتيجة لا تحدث فحسب، بل لا بد لها أن تتبع السبب- تحمل جميعاً نفس المعنى.

لقد كانت النظرية التقليدية في السببية تعني هذين الأمرين معاً: الانتظام في التتابع، والرابطة الضرورية. لقد اتجه التحليل الجديد لهيوم إلى أن يُبيّن لنا أنه على الرغم من أن الانتظام في التتابع هو حقيقة واقعة فإن الرابطة الضرورية هي محض اختلاف، فليس في العالم ما يُسمى بالرابطة الضرورية. ويمكن أن نسوق النتيجة التي انتهى إليها هيوم، بدقة أكثر، فنقول: إنك لن تجد معنى لأي من هذه الكلمات: «الضرورة»، «القوة»، «يجعل»، «يحدث».. إلخ إذا ما طُبّقت على الطبيعة.

كما أنها لا تنقل إلى الذهن أية فكرة. والتصور الذي يقول أنّ هناك كثرة من الكلمات والعبارات المستخدمة في اللغة لا معنى لها، وهو القول الذي اتسمت به الفلسفات الوضعية، ظهر في الفلسفة لأول مرة مع «ديفيد هيوم». وكثيراً ما أكدت الفلسفة أن عبارات مختلفة مما يستخدمه الناس زائفة. لكن القول بأنها بلا معنى كان فكرة جديدة. وقد لعبت دوراً عظيماً في التاريخ التالي للفكر.

والحجة التي سعى هيوم أن يقيم عن طريقها نظريته عن السببية، قد تأسست على نظريته عن أصل أفكارنا ومعارفنا، وهي التي عُرفت باسم المذهب التجريبي. ولقد استبق «جون لوك» هيوم في القول بهذه النظرية غير أن هيوم كان أول مَنْ طبقها بصرامة. وتذهب النظرية إلى أن أفكارنا كلها

التي يمكن أن توجد في الذهن، قد جاءت، أو اشتقت، من «الانطباعات». والانطباع هو تمثل مباشر لشيء ما في الذهن، كما هي الحال مثلاً عندما نرى اللون، ونشم الروائح، ونتذوق الطعوم.. إلخ. وهناك، في رأي هيوم، نوعان من الانطباعات: انطباعات خاصة بالإحساس، كرؤية اللون، وشم الرائحة.. إلخ وتلك التي تسمى بالأفكار، وهو يعني بها ما يمكن أن نسميه الآن بالاستبطان. أو إدراك المرء لمشاعره وأفكاره الخاصة. أو لأية عمليات أخرى تحدث في الذهن. وجميع أفكارنا عن العالم السيكولوجي مشتقة من انطباعات الإحساس، بينما تستمد جميع الأفكار من الوقائع السيكولوجية من انطباعات التفكير. وانطباعات الإحساس هي وحدها الهامة بالنسبة لنا في فهمنا حجة هيوم عن السببية.

ولما كانت كل فكرة ترتبط بالعالم الفزيائي لا بد أن يكمن أصلها في انطباعات الإحساسات- أو باختصار موجود في الإحساسات- فإنه لا يمكن أن يكون لديك فكرة ما لم يكن لديك إحساسات مُسبقة تُبنى عليها، فالإنسان الذي ولد أعمى، مثلاً، لا يمكن أن تكون لديه فكرة عن الألوان. وقل نفس الشيء لمن ولد أصم فلا بد أن تغيب عن ذهنه فكرة الصوت. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أن النحل يدرك اللون فوق البنفسجي، فإن هذا اللون الذي يمكن أن يكون مختلفاً اختلافاً تاماً عن أي لون يمكن لنا أن نراه، هو بالنسبة لنا لا يمكن تخيله تماماً، لأنه لم يكن لدينا أبداً أي إحساس به. وبلغة هيوم لا يمكن لنا «صياغة فكرة عنه».

صحيح أننا يمكن أن تكون لدينا أفكار عن أشياء لم نرها قط، أو لم ندركها بأية حاسة من حواسنا، كثعابين البحر، والخيول المجنحة، أو جبال من الذهب. لكنا سوف نكتشف أن جميع هذه الأفكار هي أفكار مركبة من أفكار مستمدة من الإحساسات الموجودة لدينا.

لقد رأينا أجنحة وخيولاً، ثم جمعنا بينهما لنشكل الحصان المجنح. وبهذه الطريقة فإن الأفكار عن الأشياء المتخيلة نفسها مستمدة من الإحساسات

لأنها صُنعت من مواد مستمدة من إحساسات.

ما قلناه حتى الآن هو سيكولوجيا محض- تعميم عن مصدر أفكارنا، لكن هيوم يسير ليستخدمه معياراً للتفرقة بين الكلمات والعبارات التي لا معنى لها، والكلمات والعبارات ذات المعنى. فلو أننا استخدمنا كلمة لا يكون لها مقابل في أذهاننا، فذلك يدل على أن هذه الكلمة بالنسبة لنا لا معنى لها. فمثلاً الكلمات الدالة على الألوان لا يكون لها معنى عند مَنْ ولد أعمى، مع أنها بالطبع ستكون ذات معنى عند مَنْ يستطيع الرؤية.

وإذا كانت هناك أية كلمات كتلك التي لا يكون لدى أي إنسان أية إحساسات عنها تكون الأفكار عنها قد استمدت منها، فإنه لن يكون هناك في عالم الواقع مثل هذه الأفكار. وبعبارة أخرى لا بد أن تكون هذه الكلمات لا معنى لها على الإطلاق. وهناك، في رأي هيوم، كثرة من هذه الكلمات والعبارات: والارتباط الضروري هو مثل عليها.

لو أننا افترضنا أنه يمكن أن تكون الكلمة بلا معنى، وأن المعيار الذي نطبقه هو الإشارة بطريقة ما إلى الإحساس أو الإحساسات التي استمد منها المعنى المزعوم للكلمة. ولو استطعت أن تفعل ذلك على نحو ما يستطيع الإنسان القادر على الرؤية أن يشير إلى الأشياء الحمراء لو أنه سئل عن معنى كلمة اللون الأحمر، فسوف نُسلّم لك أن الكلمة التي استخدمتها بلا معنى. وتكون قد نجحت في الاختبار. لكنك إذا لم تستطع أن تشير سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- إلى الإحساسات التي اشتقت منها الفكرة التي يفترض أن تنقلها هذه الكلمة، فسوف ينتج من ذلك أنك لا تحمل في الواقع في ذهنك أية فكرة على الإطلاق. أو بعبارة أخرى، إن الكلمة التي استخدمتها لا معنى لها.

صحيح أن ذلك يثير مشكلة سيكولوجية قد تشكل صعوبات، فيما يبدو، أمام نظرية المذهب التجريبي. فكيف يمكن للإنسان أن يستخدم لغو

ويعتقد أن هذه اللغة تعبر عن أفكار، على الأقل بالنسبة له، في الوقت الذي لا تكون هناك في الواقع أية أفكار في ذهنه على الإطلاق؟ ولا بد لنا أن نكتفي بملاحظة أن المقطوع به، بطريقة أو بأخرى، أن هناك «لغة لا معنى لها» على نحو ما يظهر لأي شخص يدرس الخطب السياسية دع عنك البحوث السياسية.

لقد طبق هيوم نظريته التجريبية في الأفكار على فكرة النسبية على النحو التالي: من المفروض أن تحتوي السببية على شيئين الانتظام في التتابع، والرابطة الضرورية. أما الانتظام في التتابع فيمكن ملاحظته، وذلك يعني بعبارة أخرى أن فكرتنا عنه مستمدة من الإحساسات. فأنت ترى «س» ثم ترى بعد ذلك أنها يعقبها «ص»: أنت ترى اللهب تحت القدر، ثم ترى الماء يغلي. ويعطيك ذلك فكرة التتابع. ويمكنك أيضاً أن تلاحظ أن ذلك يحدث بانتظام، فكلما حدث «س» أعقبتها «ص».

ويعطيك ذلك فكرة «الانتظام في التتابع». وما دمت قد أشرت إلى الإحساسات التي استمدت منها الفكرة، فإنها تكون قد نجحت في الاختبار التجريبي، ويمكن أن نُسلّم بأن لها معنى.

لكن حاول الآن أن تجرب هذا الاختبار- أو المعيار- على العامل الآخر المزعوم لفكرة السببية وأعني به: الرابطة الضرورية. فإنه لا يتضح- لا فقط أن أحداً ليس لديه إحساس بهذه الرابطة الضرورية- بل إنه لا أحد في استطاعته أن يكون له مثل هذا الإحساس. لأن كل ما يمكن لنا ملاحظته هو التتابع أو إنسياب الأحداث، حدث يتلوه حدث آخر.

راقب ما يحدث عندما تضع القدر على النار، تجد أنك ترى اللهب وترى الماء في البداية، ترى الماء ساكناً، ثم تراه بعد ذلك يُحدث فقاعات، ثم يبدأ في الغليان. أنت ترى السبب ألا وهو النار ثم ترى النتيجة بعد ذلك وهي الغليان. وربما رأيت، بالطبع، مراحل وسطى مثل «جيشاء الماء».

غير أن ذلك لا يؤثر في الواقعة التي تقول إن كل ما يمكن ملاحظته هو حدوث شيء ما ثم يتلوه شيء آخر أعني تعاقباً أو تتابعاً. وما دامت الحادثة يتلوها حادثة أخرى، فإنك لا يمكن أن تلاحظ أبداً الرابطة الضرورية المزعومة بينهما. فأنت ترى اللهب ثم ترى الغليان لكن هل تلاحظ، أو هل يمكن أن تلاحظ اللهب وهو يجعل الماء يغلي؟ وهل تلاحظ أو هل في استطاعتك ان تلاحظ الطاقة في اللهب أو «التأثير» الذي يفترض أنه يمارسه؟ قد تظن أن عجزك عن الإحساس بالرابطة الضرورية راجع إلى فجاجة حواسك وأن العلم بأدواته الحساسة سوف يساعدك. لكنك لو إستخدمت أي ميكروسكوب عادي أو حتى الكتروني، وحتى لو استطعت أن ترى الإلكترونات الفردية، فمن الواضح أن كل ما تستطيع ملاحظته هو تتابع الحركات، أو الأحداث، أو الأشياء. ولن يكون في استطاعتك أبداً أن تلاحظ أي رابطة ضرورية بينهما.

وفي استطاعتنا أن نقول الفكرة نفسها بطريقة أخرى، فأنت لا تقول فحسب إن الماء يغلي لكنك تقول إنه لا بد أن يغلي عندما يوضع اللهب تحته. وأنت لا تقول فقط أن الماء يجري باستمرار، بفعل الجاذبية، من أعلى إلى أسفل، بل لا بد له أن يفعل ذلك.

لكن هل حدث لك ذات مرة أن رأيت هذه «اللا بد» أو هذه «الضرورة»..؟ إنّ كل ما يمكنك أن تلاحظه أو يكون لديك إحساس به هو أن الماء يغلي فعلاً أو أنه يجري بالفعل من أعلى إلى أسفل. وباختصار كل ما يمكنك ملاحظته هو وقائع وليس الضرورة بين هذه الوقائع. وذلك يعني القول بأنه يستحيل أن تشير إلى الإحساسات التي اشتقت منها الفكرة المفترضة عن الرابطة الضرورية.

وهنا نصل في الحال إلى هذه النتيجة: أنه لا وجود لهذه الفكرة (فكرة الرابطة الضرورية)، وأن عبارة «الرابطة الضرورية» لا معنى لها. ومن ثمّ فعندما نقول إن «س» تسبب «ص» فإن كل ما يمكن أن تعنيه هو أن هناك

تتابعاً منتظماً بين «س» التي يعقبها باستمرار «ص».

ولقد كانت نظرية السببية عند هيوم موضوع جدل محموم. وليس من الضروري هنا أن نخوض في هذا الجدل، إذ ليس من أغراضنا هنا أن نبيّن ما إذا كانت النظرية صحيحة أم لا. فما علينا ملاحظته هو أنها تسللت إلى الفكر المعاصر، وإن كان ذلك لم يتم بغير جدال، وأنها أصبحت ولا تزال- عظيمة التأثير. وأصبحت بصفة عامة وجهة النظر المسيطرة عن السببية التي يُعبّر عنها العلم. فاختفاء مفهوم الطاقة، مثلاً، من الفيزياء المعاصرة إذا لم يعد مباشرة إلى كتابات ديفيد هيوم- فمن المحتمل أن معظم علماء الفيزياء لم يقرأوا عنها شيئاً- فإنها تعود على أية حال إلى الروح التجريبي للفكر الحديث الذي عبّر عنه هيوم تعبيراً فلسفياً. فربما لا يزال علماء الطبيعة يستخدمون مفهوم «الطاقة» على نحو ما نستخدم نحن تعبير «شروق الشمس»، لكنهم يعتقدون أنه لا يزال اختراعاً مفيداً، فنظرية نيوتن في الجاذبية تستخدم مفهوم قوة أو طاقة الجاذبية. في الوقت الذي استغنت نظرية اينشتين عن هذا المفهوم تماماً.

وقد يسأل سائل: ما علاقة نظرية هيوم في السببية بالموضوعات الرئيسية في هذا الكتاب؟ أو ما علاقتها بما أطلقت عليه اسم النظرية العلمية عن العالم؟ فهي لا تذكر شيئاً عن: الله، أو الغرض، أو الحرية، أو الأخلاق. غير أن ذلك يبدو في البداية كلاماً سطحياً ومخادعاً، فإذا ما نظرنا تحت السطح فأي نوع من الكون تعرضه علينا تحليلات هيوم لمفهوم السبب والنتيجة؟.

ينتج عن أفكار الرابطة الضرورية أنه على الرغم من أن خبرتنا الماضية تقول أن شيئاً ما وليكن «س» يعقبه باستمرار شيء آخر، وليكن «ص»، وأنه على الرغم من أننا عندما نلاحظ «س» فإنه من الطبيعي أن نتوقع أن يعقبها «ص»، فليس هناك مبرر على الإطلاق، في حقيقة الأمر، القول بأنه لا بد أن تعقبها أو لماذا ينبغي علينا أن نتوقع ذلك. إننا عندما نضع القدر على النار فإنه دائماً يغلي، أو على الأقل، أن ذلك هو ما كان يحدث في الماضي باستمرار.

لكن هل باستطاعتي أن أعرف الآن أن الماء سوف يغلي في اللحظة التالية لوضعي القدر على النار؟ بناء على ما يقوله هيوم ويكرره فإنه لا توجد أسس عقلية، أياً كان نوعها، لتوقعاتي. إذ أن هذه التوقعات لا تقوم في الواقع على شيء سوى العادة، أو تداعي الأفكار فالحقيقة السيكولوجية تقول أنه إذا ما ترابط شيئان في خبرتي ترابطاً مستمراً، فإنهما يترابطان في ذهني، عندئذ، بطريقة تجعل ظهور أحدهما يجعلني أتوقع ظهور الآخر، فما دُمت قد لاحظتُ في خبرتي الماضية، بصفة مستمرة، أن وجود القدر على النار يتلوه غليان الماء، فإن هاتين الفكرتين ترتبطان ارتباطاً وثيقاً أنني عندما ألاحظ المثال الأول الجديد، لا أستطيع أن أمنع نفسي من توقع أنه سيعقبه المثال الثاني. غير أن انتقال ذهني من «س» إلى «ص» هو انتقال سيكولوجي لا منطقي. فليس ثمة مبرر عقلي يجعلني أتوقع أنه لا بد أن يعقب ظهور «س» ظهور «ص» أيضاً.

ما دامت لا توجد رابطة ضرورية بين الحرارة والغليان، فليس ثمة مبرر عقلي لتكرار النتيجة. وإذا لم يكن هناك شيء في الحرارة يجعل الماء يغلي، فإنني لا أستطيع أن أعرف أن الماء لا بد بالضرورة أن يغلي، فلا وجود لمثل هذه الضرورة. فهي إذن مجرد صدفة أو حظ، أو حظ طيب، أن العالم حتى الآن لا يخيب آمالنا ولا يحبط توقعاتنا، وأن الأشياء دائماً تحدث بانتظام وبالطريقة المعتادة. لأن ما يصدق على النار والغليان يصدق بالطبع على كل رابطة سببية أخرى بين الحوادث، فليس لدينا مبرر مماثل يجعلنا نقول: إن الماء سوف يتجمد بسبب البرودة أكثر مما لدينا من مبرر للقول بأنه سيغلي بسبب الحرارة. ولا يوجد مبرر منطقي قوي يجعلنا نتوقع أي نتائج منظمة في الطبيعة على الإطلاق، فالكون المنظم اليوم قد ينقلب غداً إلى عماء وفوضى.

ذلك هو مصدر المشكلة الفلسفية التي ذكرتها فيما سبق وهي: كيف يمكن لنا أن نعرف أن الشمس سوف تشرق غداً؟ إننا نؤمن بذلك لأننا نعتقد أن الأسباب التي ظلت تعمل حتى الآن لكي تشرق الشمس يومياً

سوف تستمر لتحدث نفس النتيجة في المستقبل، على نحو ما فعلت في الماضي، ونحن نأمل أن يكون هذا الاعتقاد حقيقة، أو أننا نحيله إلى حقيقة. لكن إذا كان هيوم على صواب فإنه لن يكون هناك مبرر عقلي لهذا الاعتقاد. ومن ثم فلا يمكن «إثبات» أن الشمس سوف تشرق غداً. كما أنه لا يمكن إثبات أي تنبؤ آخر عن المستقبل. وعندما وضعت القدر على النار أمس فقد غلي الماء لكن كل ما أعرفه هو أنني لو وضعت القدر على النار اليوم ظهراً فقد يتجمد الماء أو يطير إلى القطب الشمالي أو يتحول إلى ضرب من الفاكهة.

تلك هي مضامين فلسفة هيوم، التي أدركها هو نفسه بوضوح، وأصر عليها وهي التي يمكن أن نقول- رغم أنه هو نفسه لم يصغها في هذه العبارة- أنه ليس ثمة مبرر لأن يحدث شيء على نحو ما يفعل، وأن الكون بأسره، في مساراته، غير معقول ولا معنى له. إننا نستطيع أن نسأل ماذا يحدث، لكننا لا نستطيع أن نسأل عن السبب لماذا يحدث؟ فذلك سؤال لا معنى له. فالحرارة، كأمر واقع، تجعل من الماء يغلي، وليس ثمة مبرر لماذا تفعل ذلك لأنها قد تجعل الماء يتجمد أيضاً. والسؤال عن المبرر: لماذا يحدث ما يحدث، سؤال يتضمن باستمرار فكرة الرابطة الضرورية بين الحدثين على نحو ما. وليس هناك في الكون شيء اسمه الرابطة الضرورية. ومن هنا فليس ثمة مبرر عقلي لأي شيء وكل ما نستطيع أن نقوله أن ما يحدث يحدث بالفعل، وذلك هو كل شيء. فكل شيء عبارة عن واقعة فجة. ونحن نعيش في كون يتألف من وقائع فجة.

ولقد أدى ذلك إلى ظهور ما يسمى بالنظرية الوصفية للعلم. فالعلم لا يستطيع، بناء على هذه النظرية، أن يفعل شيئاً سوى وصف ما يحدث. وهو لا يستطيع أن يفسر شيئاً قط بمعنى أن يقدم سبباً لحدوثه. صحيح أننا نتحدث، وأن العلماء أنفسهم يتحدثون، عن «التفسير العلمي»، غير أن ذلك يتحول إلى مجرد أوصاف تعميمية فحسب، فافرض، مثلاً، أننا أحضرنا أحد أفراد القبائل البدائية من أفريقيا إلى الولايات المتحدة، ولم يكن قد رأى الثلج في

حياته لهذا اندهش عندما رأى بركة الماء تتجمد في الشتاء. وتساءل لماذا يتحول الماء إلى جسم صلب. فقيل له إن ذلك مثل على «القانون» الذي يقول إن الماء يتجمد في درجة حرارة 32 فهرنهيت في مستوى سطح البحر.

والقانون هو التفسير، لكن كل ما يخبرنا به هو أنه كلما انخفضت الحرارة إلى 32 درجة تجمد الماء. غير أن ذلك لا يعني سوى إقرار ما يحدث باستمرار فحسب، دون أن يقدّم أي مبرر لماذا يحدث. لكن قد يقال أن العلم الذي يقول ذلك هو علم فج جداً، إذ أن العلم ينبغي أن لا يتوقف عند هذا المستوى البدائي، بل إن يستمر ليفسر لماذا يتجمد الماء باستمرار عند درجة 32. وسوف يكون التفسير بلغة الجزيئات، والذرات، أو ربما لو سار بعيداً بما فيه الكفاية، بلغة الالكترون والبروتون. فالجزيئات في حالة البرودة تتحرك ببطء أكثر، ربما. لكن لا يزال ذلك إقرار للحالة فحسب، أعني لما يحدث باستمرار دون أن يقدم أية مبررات. إنه يخبرنا أنه عندما يكون الجو بارداً، فإن الجزيئات تتحرك باستمرار ببطء أكثر.

ومن الواضح أنه مهما سار العلم، فإن تفسيراته لن تعتمد أبداً على شيء سوى وصف ما يحدث؛ ولا يمكن أن يخبرنا بشيء من المبرر، فهو لا يمكن أن يقدم «مبررات» لأنه لا توجد مثل هذه المبررات في رأي هيوم، والمطالبة بها لا معنى لها.

تلك هي إذن رؤية العالم بلا غرض، ولا معنى، ولا مبرر، وهي الجوهر الداخلي لفلسفة هيوم. الفلسفة التي تُعبّر بوضوح، بطريقتها الخاصة، عن النظرة العلمية إلى العالم، أو «وجهة النظر التامة» الحديثة المستمدة من العلم.

وتسلسل الأفكار الذي وصفناه الآن تواً، ليس، في الواقع، تسلسلاً منطقياً دقيقاً، لأن كلمة «المبرر» يكتنفها الغموض، فهي تعني أحياناً «الغرض» وأحياناً أخرى «السبب»، فقد نقول أنّ «المبرر» الذي يجعلنا نصاب بالبرد هو أننا تعرضنا للهواء. وهكذا يكون الهواء هو السبب في

الإصابة بالبرد، وذلك واضح. ومن ثمّ فلو أننا قدمناه على أنه مبرر لإصابتنا بالبرد كنا في هذه الحالة نستخدم كلمة «المبرر» بمعنى السبب أو مرادفة لكلمة «السبب». لكنا ربما بحثنا عن لماذا، أو عن المبرر، الذي يجعل المرء يجلس في الهواء. فربما في هذه الحالة كنا نعني «الغرض» من جلوسه هناك. ولو كان ذلك كذلك لكان علينا أن نعتقد أنه أجاب عن تساؤلنا لو قال: «لقد جلست في الهواء لكي أصاب بالبرد». فها هنا نجد أن كلمة «مبرر» قد استخدمت كمرادف لكلمة: «الغرض».

لو أننا قلنا الآن إنّ العالم، بناء على فلسفة هيوم، لا معنى لها لأنه ليس ثمة مبرر، بناء على هذه الفلسفة، لتجمد الماء عندما يتجمد، بدلاً من أن يغلي، فمن المحتمل أننا نستخدم كلمة «مبرر» كمرادف لكلمة «غرض».

وعندما نقول إنّ العالم لا معنى له أو إنه عالم غير معقول، فمن المرجح أننا نعني بذلك أنه عالم لا غرض له. غير أن القول بأن العالم غير معقول، فمن المرجح أننا نعني بذلك أنه عالم لا غرض له.

غير أن القول بأن العالم بلا غرض لا ينتج، إن شئنا الدقة، من فلسفة هيوم. فما أظهره لنا هو أنه لا توجد رابطة ضرورية بين الحوادث. غير أن الرابطة الضرورية لا ترادف الغرض، فافرض أننا اعتقدنا أن جميع الحوادث تقودها أغراض الله، فإن ذلك لا يدحضه أي شيء مما قاله هيوم، لأنه لم يبيّن لنا أنه لا يوجد ما يسمى بالأغراض للحوادث، بل لا يوجد فحسب ما يسمى بالرابطة الضرورية.

لكن ذلك ببساطة مثال لما أوضحه هذا الكتاب بكثرة- وأعني به أن ما يتحكم في عقول الناس هو الانتقالات السيكولوجية لا المنطقية، فالعالم المملوء بالوقائع الفجة، العالم الذي يمكن أن يحدث فيه أي شيء، الذي يمكن للماء فيه غداً أن يسيل من أسفل الجبل إلى أعلاه، وأن تنقلب جميع قوانين الطبيعة رأساً على عقب، ليس بالضرورة عالماً لا معقولاً بمعنى أنه عالم لا

غرض فيه. إذ ربما كانت أغراض الله هي التي تجعل العالم، كأمر واقع لا يتحول إلى عبث.. وفوضى، بل إن يسير وفق قوانين منتظمة. لكن تظل الواقعة كما هي، وهي أن عالم هيوم الذي يمكن أن يحدث فيه أي عبث وفوضى، في أي وقت، يبدو للناس عالماً غير معقول ولا معنى له. وأنه من الطبيعي أن يوحدوا بين فكرة هذا العالم، وفكرة العالم الذي يخلو من المعنى، أي الذي لا غرض له.

ولا يمكن أن يكون ثمة شك في أن صورة العالم عند هيوم، هي على هذا النحو، الصورة النمطية للعالم عند العقل الحديث أو هي التي توحى بها.

أنظر إلى أثر هذه الأفكار على المشكلة القديمة الشهيرة وأعني بها: «مشكلة الشر». فنحن نتساءل: لماذا يوجد الشر في العالم. لماذا يزدهر الأوغاد ويُحبط الأخيار؟ لماذا يولد بعض الناس بتشوهات بشعة في حين أنهم لم يقترفوا ذنباً يجعلهم يستحقون هذه التشوهات؟! لماذا يقضى على الأطفال الأبرياء بالخضوع لألوان من البؤس والشقاء بسبب مرض السرطان، ومرض الزهري الوراثي، ثم بالموت المبكر؟ وكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الألوان من الظلم؟ ومَنْ الذي يسمح بها..؟!

لكن ما الذي تعنيه كلمة «لماذا» هنا..؟ ما الذي تريد أن تعرفه عن الشر عندما نسأل «لماذا» يوجد؟ دعنا نأخذ مثالاً لا شك في تفاهته: رجل يعاني من وجع في أسنانه، إننا قد نفترض أنه لا يستحق هذا الألم بتاتاً. ويصنف الشر أحياناً إما على أنه شر أخلاقي أو شر فيزيقي. وبالنظر إلى الكوارث المرعبة التي يعاني منها البشر فإن ألم الأسنان لا يُعدّ شيئاً بطبيعة الحال. غير أن هذا المثال التافه يوضح مبادىء مشكلة الشر كما يوضح أيضاً جميع ألوان البؤس والشقاء التي تسببها الحروب العالمية.

إن كمية الشر أو قدره لا علاقة لها بمشكلة: لماذا ينبغي أن يوجد شر على الإطلاق؟. فلماذا يوجد، إذن، هذا الألم في الأسنان..؟

لكن في استطاعتنا أن نطرح السؤال نفسه بطريقة أخرى فنقول: ما الذي تعنيه كلمة «لماذا..؟» ماذ الذي نريد أن نعرفه عن ألم الأسنان عندما نسأل: لماذا؟ أترانا نريد أن نعرف «سبب» هذا الألم؟ لا شك أن طبيب الأسنان قادر على تفسير ذلك بشكل جيد: فسببه وجود «خُرّاج» نتيجة للبكتيريا.. وهكذا نعدد الأسباب عائدين إلى الماضي.

أهذا ما نريد أن نعرفه..؟ وفي إستطاعتنا أن نُطبّق الفكرة نفسها على الكوارث التي يعاني منها البشر أثناء الحروب. وإنْ كانت أسباب الحروب أكثر تعقيداً بكثير من اكتشاف أسباب وجع الأسنان. لكن لا يزال من الضروري أن تكون هناك أسباب، ولا بد من الناحية النظرية أن يكون من الممكن اكتشافها. فافرض أننا استطعنا أن نكشف عنها جميعاً، بل إفرض أننا استطعنا أن نكتشف كل أسباب الشر، الفيزيقي والأخلاقي معاً، الذي وجد في العالم. فهل نشعر في هذه الحالة أن مشكلة الشر قد حُلّت؟ كلا! لأننا عندما نسأل «لماذا» يوجد الشر، فإننا في هذه الحالة لا نسأل عن أسباب، فما الذي نسأل عنه إذن؟ من الواضح أن ما يزعجنا هو الظلم البادي فيما يعانيه العالم من شرور وآلام. فإذا سلّمنا جدلاً بأن بعض الناس يستحقون أحياناً ما يعانون منه، فسوف تبقى حقيقة هامة هي أن قدراً هائلاً من البشر يعاني من آلام- دع عنك الحيوانات- دون أن يقترف ذنباً، وبالتالي لا يستحق هذه المعاناة، أنّ ما نريد معرفته هو كيف يمكن تفسير هذا الظلم.

غير أن هذا السؤال يفترض، على نحو ما، أنه رغم المظاهر التي تدل على العكس، فإن مسار العالم لا بد في النهاية أن يحقق العدل، وهكذا نجد أن مشكلة الشر في العالم تقوم على افتراض أن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. غير أن هذا هو بالضبط ما تنكره النظرة الحديثة إلى العالم التي تجسد فلسفة هيوم. ومن ثم فإن مشكلة الشر من زاوية النظرة الشاملة الحديثة عن العالم، لا معنى لها على الإطلاق. فهي كمشكلة فلسفية عفى عليها الزمان. فمثل هذا التساؤل عن: لماذا يوجد الشر في العالم؟ لا يمكن أن يسأله إلا العقل في

العصـر الوسيط. ومن ثم فلا يوجد، في الواقع، مثل هذا السؤال عند الرجـل الحديث صاحب العقل الذي يأخذ بالمذهب الطبيعي، ومن هنا فـإن فلاسـفة الوضعية- وهـم الخلفاء المحدثون لديفيـد هيـوم- يعالجونهـا عـلى أنهـا شـبه مشكلة.

وهناك طريقة أخرى لصياغة المشكلة هـي أن نقـول أنّ مشـكلة الشـــر تفترض وجود غرضية للعالم. فما نسأل عنه في الحقيقة هو الغرض من وجـود الشـر؟ ما الغرض من الألم والمعاناة؟ إذ يبدو أنها بـلا غـرض. فسـؤالنا لمـاذا يوجد الشـر، يفترض أن للعالم غرضاً، وما نريد أن نعرفه هو كيـف يتناسـب هذا الألم مع هذا الغرض ويعمل على تقدمه. وتقول النظـرة الحديثـة أنّ هـذا الألم لا غرض له لأنه لا شيء يحدث في هذا العالم لـه غـرض. أن العـالم يسـير وفقاً للأسباب لا بناء على أغراض.

والفلاسفة الآخرون الذين صنّفناهم في القائمـة مـن أمثـال «أوجسـت كونت » و «فاينجر »، والوضعيون المناطقة لا يدرسـون هـذه المشـكلة إلا في حيز ضـئيل جـداً لأنهـم السـلالة الروحيـة لديفيـد هيـوم، وأيّامـا اختلفـت نظرياتهم فيما بينهم أو عن هيوم، فإنهم جميعاً، من حيث الأساس، يُعبّرون عن نفس النظرة إلى العالم التي عبّر عنها هيوم.

فعند أوجست كونت (1798- 1857) إنه مـن الضـــروري للمعرفـة البشـرية أن تمر بثلاثة أطوار أطلـق عليهـا اسـم: الطـور اللاهـوتي، والطـور الميتافيزيقي، والطور الوضعي. ولقد كان الناس في الطور اللاهوتي يفسـرون الأحداث عن طريق الآلهة والأرواح. ثم فســروا هـذه الأحـداث في الطـور الميتافيزيقي: «بقوى مجردة، وتجريدات «شخصية ».

إن ماهية الفكرة الميتافيزيقيـة، في رأي كونـت، هـي أنهـا فكـرة شيء لا يمكن لنا ملاحظته. فإذا قلنا مثلاً إن جسمين «يجذب» الواحد منهما الآخـر- كما فعل نيوتن- فإن المرء يستطيع أن يـرى حركـة الجسـم وهـي تتجـه نحـو

الآخر، لكنه لا يستطيع أن يلاحظ قوة الجاذبية بينهما. ولقد اتفق «كونت» مع «هيوم» في أن السبب بمعنى القوة أو الرابطة الضرورية، لا يمكن ملاحظته من حيث المبدأ، ولهذا فقد أطلق عليها اسم «الحركة الميتافيزيقية» أما الانتظام في التتابع فهو الفكرة «الوضعية» لأنه يمكن ملاحظتها.

أما في المرحلة الثالثة وهي الطور الوضعي فإن جميع التفسيرات تقوم من زاوية إمكان ملاحظة الأحداث، أما ما لا يمكن ملاحظته فهو من حيث المبدأ ينبغي استبعاده بوصفه ميتافيزيقيا.

إن المرحلة الوضعية هي مرحلة العلم وهي التي يمكن بلوغها باستبعاد الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي في آن معاً. وفي العصر الذهبي المقبل عندما يكتمل انتصار العلم، فلن يُنظر إلى شيء على أنه معرفة ما لم يكن معرفة علمية، بل حتى التربية كلها ستكون علمية.

ولا يعني العلم شيئاً سوى استقرار القوانين الطبيعية، أعني القول بانتظام سير الأحداث. فلو أننا عرفنا أنه كلما حدثت «س» حدثت «ص»، فقد عرفنا كل ما ينبغي معرفته، أما كل معرفة أخرى فسوف تكون إما: ميتافيزيقا أو خرافة. ولن تجد علماً- ومن ثم معرفة- يخبرنا لماذا يحدث شيء ما (بأي معنى آخر سوى تقديم أسبابه) لأنه لا توجد كلمة: لماذا.

ومن الواضح بما فيه الكفاية أن ذلك كله يحمل نفس صورة العالم التي كانت موجودة في فلسفة هيوم، إذ من الواضح أنها مشتقة منها.

عندما أدان «كونت» وفلاسفة الوضعية في يومنا الراهن فكرة أي شيء لا يمكن ملاحظته، ووصفوها بأنها فكرة ميتافيزيقية، فإنهم كانوا بذلك يكررون، النظرية التجريبية عند هيوم بلغة أخرى، والتي تقول أن جميع الأفكار مستمدة من الانطباعات، وأنه لا يمكن أن تكون هناك فكرة لا مقدمات من الانطباعات. لأن معنى أن نلاحظ شيئاً فذلك هو بالضبط ما كان يعنيه هيوم بقوله «أن تكون لك عنه انطباعات» ففكرة اللون الأحمر،

عند هيوم، مشتقة من انطباع حسي سابق على اللون الأحمر، أعني من ملاحظة الأشياء الحمراء. ومن ثم فإن العبارة التي تقول: «ليس ثمة فكرة عن ذلك الذي لا يكون لدينا عنه انطباع» ترادف نفس العبارة التي تقول «ليس ثمة فكرة عن ذلك الذي لا يمكن لنا ملاحظته، ومثل هذه الفكرة المزعومة هي فكرة ميتافيزيقية ولا معنى لها». وهذا يوضح علاقة هيوم بالمذهب الوضعي: سواء أكانت وضعية كونت أو وضعية الوضعية المنطقية في يومنا الراهن.

لا شك أن «فاينجر» لم يكن شخصية هامة في تاريخ الفلسفة، وإنما هو شخصية عابرة انتقالية. لكنه يوضح تيارات العصر الحديث. ويعتمد إسهامه في الفلسفة على نظريته في الأفكار المختلقة Fictions التي عرضها في كتاب أطلق عليه اسم «فلسفة كأن» نشر عام 1911. وفكرته الأساسية هي أن ما نلاحظه هو فقط الحقيقي، وأن كل شيء آخر مما يمكن لنا تصوره أو تخيله، هو مجرد أفكار مختلقة Fictions وقد تكون هذه الخيالات مفيدة، وقد تكون بغير نفع، فالإنسان على ظهر القمر فكرة مختلقة لا غناء فيها. لكن «الطاقة» فكرة مختلقة مفيدة، لأنها تساعدنا في ربط ملاحظاتنا معاً في نسق مُنظّم حتى يستطيع العقل أن يتنبأ، ويسيطر على خبراته، ومن ثمّ يرشد الكائن الحي خلال حياته بنجاح.

فالأفكار المختلفة مفيدة إذا ما نظر إليها العالم كأنها وقائع أو حقائق، وغير مفيدة إذا لم يكن الأمر كذلك. مثلاً: لا القمر، ولا أي شيء آخر في العالم يسلك كأن هناك إنساناً على ظهره، وما دامت فكرة مثل هذه الفكرة لا تساعدنا في التنبوء بالظواهر فهي لا نفع فيها، ولا فائدة ترجى منها. غير أن الأمر على خلاف ذلك مع فكرة «الأثير» في الفضاء (وهي الفكرة التي كانت لا تزال جزءاً من عالم الطبيعة في عصر فاينجر) فالأثير لا وجود له طالما أنه لا يمكن لأحد أن يلاحظه. لكن الضوء والحرارة يسافران من الشمس إلى الأرض ويسلكان كأنهما موجات لمثل هذا الأثير. ومن ثمّ فالأثير فكرة مختلقة مفيدة ما دامت تمكننا من التنبوء بظواهر الضوء والحرارة.

وهما ظاهرتان نعرفهما معاً عن طريق الحس المشترك. أما العلم فهو مليء بالأفكار المختلقة صحيح أن هناك وقائع مرئية كالبرق، ومسموعة كالرعد، لكن الكهرباء التي يقال إنها تفسر هذه الوقائع فهي فكرة مختلقة. ذلك لأن الكهرباء بعيداً عن مظاهرها المحسوسة في الأصوات، والأضواء.. إلخ التي تسمى عادة «نتائج » لا يمكن أبداً أن نتصور ملاحظتها. والله مصطلح أو فكرة مختلقة يمكن أن تكون مفيدة لبعض الناس لو أنها مكنتهم من محاربة معركة الحياة بشجاعة أكثر، وحرية الإرادة والمسؤولية الخلقية فكرتان مختلقتان (خياليتان) ولكنهما مفيدتان بل حتى ضروريتان لأنه بدونهما يغدو المجتمع مستحيلاً. إذ لا بد لنا من معاقبة المجرمين.

وبصفة عامة لا بد أن نعتبر الناس مسؤولين عن أفعالهم، على الرغم من أن هذه الأفعال محددة سلفاً تحديداً كاملاً بأسبابها. ولهذا السبب فإننا نخترع فكرة مختلقة هي حرية الإرادة. والذرات هي أفكار مختلقة Fictions لأننا لا نستطيع أن نراها. ومع ذلك فهي مفيدة لأننا نستطيع بافتراضها أن نضع قوانين كيميائية تمكننا من أن نتنبأ بالسلوك المقبل للأجسام، بل حتى الرياضيات نجدها مليئة بالأفكار المختلقة المفيدة. فالنقاط التي لا حجم لها، والخطوط المستقيمة التي لا عرض لها- من الواضح أنها أفكار مختلقة. وعلماء الهندسة يعالجون الدائرة كما لو كانت شكلاً منتظماً مؤلفاً من عدد لا نهاية له من الأضلاع المستقيمة. ومن الواضح أن ذلك غير صحيح. غير أن ذلك يمكن علماء الهندسة من حل المشكلات المتعلقة بالدوائر.

ويسمي «فاينجر » نفسه «فيلسوفاً وضعياً نقدياً»- كتب يقول:

«وإذن فمن وجهة نظر الوضعية النقدية، ليس هناك ما يسمى بالمطلق، أو الشيء في ذاته، ولا الذات، ولا الموضوع. فكل ما يبقى لدينا هو إحساسات فهي الموجودة وهي المعطاة، ومنها تم بناء العالم الذاتي بأسره، بأقسامه المعقدة النفسية والطبيعية.

إن الوضعية النقدية تقرر أن أي زعم آخر أو دعوى أبعد من ذلك. فهي مجرد اختلاف ذاتي لا وجود له في الحقيقة. لأن ما يوجد هو فحسب الظواهر المتواجدة (أو التي توجد معاً) والمطردة- والفلسفة الوضعية النقدية تقف على هذا الأساس وحده وأي تفسير يجاوز ذلك.. فإنه في الحقيقة لن يفسر شيئاً إلا من خلال أفكار مختلقة.. «Fictions»[1].

ومن الواضح أن فلسفة «فاينجر» مشتقة من نظرية هيوم العظيمة التي تقول إنه لا يمكن أن يكون لدينا من الأفكار إلا ما يقوم على أساس الانطباعات وأنها تجسد في صورتها المجردة وجهة النظر العلمية عن العالم كمعارضة لوجهة النظر الدينية. فماذا عسى أن يكون عالمه إن لم يكن خليطاً لا معنى له من الإحساسات التي يتبع بعضها بعضاً في تكرار ممل لا نهاية ولا معنى له..؟ وليس العالم الحقيقي «الواقعي» أكثر مما يمكن للمرء أن يفترض أن يدركه كائن حي من المرتبة الدنيا، كالتمساح مثلاً، فتكون له إحساسات بالحرارة، والبرودة، واللون، والضوء، والصوت، والخشونة والنعومة، والروائح الزكية والكريهة والمذاق الحلو، يتبع الواحد منها الآخر إلى الأبد. ولا شك أن في مثل هذه الإحساسات «اطراداً منتظماً» أعني تكراراً يتبع الواحد منها الآخر، فنشرفها نحن ونسميها «قوانين الطبيعة». لكن كيف يؤدي ذلك إلى جعل الإحساسات ذات معنى ومعقولة؟ أي إيحاء بأن في هذه الإحساسات وهذا التتابع المطرد خطة أو غرضاً أو أن العالم إذا ما تصورناه على هذا النحو فهو نظام أخلاقي، لا بد أن يكون، بناء على مبادىء فاينجر، مجرد فكرة مختلقة.

والمدرسة الفلسفية الأكثر شيوعاً في يومنا الراهن هي الوضعية المنطقية

---

(1) «فلسفة كأن» ترجمها س. ك. أوجدن. لندن كيجان بول عام 1924 الجزء الأول الفصل الثامن عشر (المؤلف).

التي كان لها في كثير من المشكلات التقنية في الفلسفة أعمال أصيلة ومفيدة وأسلوبها في التعبير عن أفكارها، وحججها التي تدعم بها موقفها وفهمها للوضعية ذلك كله يختلف أشد الاختلاف عن وضعية أوجست كونت. وهم بالقطع كانوا يريدون لو تميّزت فلسفتهم عن فلسفته. ولو كان من الممكن ألا يعرضوا على أنهم مجرد تلاميذ له. ومع ذلك فروح الفلسفتين واحدة، فهما معاً يتضمنان نفس النظرة العامة الشاملة عن العالم.

وشعارهم هو أن معنى أية عبارة يتحد مع طريقة التحقق من صدقها، وقد عرض هذا الشعار مع عدد من التحفظات، التقنية لكنه ظل واحداً من حيث الجوهر فهو يعني أن العبارة التي لا يحتمل وجود طريقة للتحقق من صدقها هي عبارة لا معنى لها.

غير أن التحقق إما أن يكون عن طريق الملاحظة المباشرة بالحواس، أو عن طريق الإستدلالات غير المباشرة من مثل هذه الملاحظة. وهكذا نجد أن سطح القمر المواجه للأرض يمكن ملاحظته بطريقة مباشرة والعبارات الكثيرة التي تقال عنه يمكن التحقق من صحتها بالعين المجردة أو التلسكوب. لكن لو أن أحد علماء الفلك أراد أن يقول عبارة عن الوجه الآخر للقمر التي لم تره عين أبداً، فلا يمكن التحقق منها على نحو مباشر، لكن من الممكن أن تكون صحيحة من الإستنتاجات التي نقوم بها من الوجه الذي يمكن ملاحظته.

ومن هنا فإن عبارة كهذه «هناك جبل فوق سطح القمر» ليست بغير معنى- سواء أكانت صادقة أو كاذبة- ما دام صدقها أو كذبها يعتمد على الملاحظات التي يمكن القيام بها، ولكن لو قلنا عبارة مثل «أن الطاقة هي شيء لا يمكن لنا أبداً إدراكه لكنها تتجلى في الحرارة، والضوء، والظواهر الإلكترونية، وفي الحركة.. إلخ » فسوف تكون عبارة لا معنى لها لو كان المقصود بها الإشارة إلى كائن غامض سرى له وجود متميز عن الحرارة، والضوء، والظواهر الأخرى التي يمكن ملاحظتها والتي تتجلى فيها. لأننا لا

يمكن أن نلاحظ شيئاً آخر سوى الحرارة، والضوء.. إلخ ». كلا! ولا يمكن لنا أن نستنتج- لأسباب منطقية فنية- مشروعية وجودها منها، فالطاقة هي تجلياتها. وكل ما يستطيع أن يقوله العالم عن الطاقة وهو ما يشكل معنى الحرارة والحركة، هو أن هناك ترادفاً يمكن حسابه رياضياً بين حركة الجسم والحرارة التي تحل محلها عندما يتوقف الجسم نتيجة للإحتكاك.

وقد يكون من المشروع تماماً أن يستخدم العالم كلمة «الطاقة » لكن ذلك هو كل ما يكون له من معنى إذا ما تحدثت عنها. وكل ما يستطيع العلم أن يفعله أو يستهدفه هو الإشارة إلى الاطراد المنتظم للظواهر التي نلاحظها، بما فيها المترادفات التي أشرنا إليها. وكذلك ربما استخدم العالم تعبيراً مثل »القوة الجاذبة » في الجاذبية، غير أن ذلك قد يكون طريقة سهلة في التعبير عن ميل الأجسام الذي نلاحظه للحركة نحو بعضها البعض تبعاً لصيغ رياضية معينة. لأن كل ما نستطيع مشاهدته هو الحركة فقط وليس القوة..

ينبغي ألا نفترض أن هذه النظرة إلى المفاهيم العلمية، هي بالضرورة، لا يمكن قبولها بين العلماء. بل على العكس فكثير من العلماء وضعيون. ولا يقبلون فقط هذه الطريقة بل يؤكدونها بقوة. لكنها في الحقيقة ليست مشكلة علمية على الإطلاق. وإنما هي مشكلة فلسفية. وطالما كان في قدرة العالم متابعة دراساته عن الذرات والالكترونات بطريقته الخاصة، فإنه يستطيع بواسطتها وضع قوانين تمكنه من التنبؤ بالمستقبل، ولا يعنيه بعد ذلك ما إذا كانت هذه القوانين أفكار مختلقة أو حقائق صلبة.

وأحد الأفكار الكبرى التي يتفق فيها الوضعيون المناطقة مع أوجست كونت هي القول بأن جميع العبارات الميتافيزقية لا معنى لها. ولقد كان خصومهم من الفلاسفة مغرمين بالقول بأن الوضعية نفسها تنطوي على- أو تستند إلى- ميتافيزيقا لا تشعر بها. وسواء أكان ذلك صحيحاً أم لا، فإن ذلك يعتمد على المعنى الذي يعطيه المرء لكلمة «الميتافيزيقا ». فإذا عرفنا الفكرة الميتافيزيقية بأنها تلك الفكرة التي تشير إلى حقيقة واقعية «نهائية» مختبئة لا

يمكن لنا ملاحظتها أبداً فمن المرجح أن يكون من الصواب أن نقول أن الوضعية لا تنطوي على- ولا تستند إلى- أية ميتافيزيقا من هذا القبيل. لكن إذا كان لفظ الميتافيزيقا لا يعني سوى النظرة العامة إلى طبيعة العالم، أعني «النظرة الشاملة للعالم»، فإن الوضعية عندئذ تنطوي على ميتافيزيقا، سواء أكان الوضعيون على وعي بها أو لا، وسواء أنكروها أو اعترفوا بها. ولا بد أن تكون لهم ميتافيزيقا بهذا المعنى، لأن كل موجود بشري مفكر له هذه النظرة ولديه هذه الميتافيزيقا. وليس من الصعب أن نميّز طبيعة نظرتهم إلى العالم.

إنها نفس نظرة «هيوم» ونظرة «فاينجر»، فالعالم ليس سوى مجرى من الأحداث، ومن اللغو أن نتحدث عن أي غرض، أو نظام، أو خطة، أو معنى، لهذه الأحداث. إنّ مهمة العلم والرياضيات- وهما وحدهما المعرفة- التنبؤ من مجموعة واحدة من الأحداث لا معنى لها بالمجموعات التالية من الأحداث التي لا تحمل معنى أيضاً.

وهكذا فإن النظرة إلى العالم التي هي المعنى الداخلي للوضعية السائدة الآن هي ببساطة وجهة النظر الحديثة إلى العالم، والتي أصبحت بالغة الوضوح عن طريق وجهات النظر التي أعلنها الوضعيون في مجال الأخلاق، ونظرية القيم.

انظر إلى العبارة الأخلاقية الآتية «القتل عمل خطأ» تجد أن الوضعيين يتساءلون: كيف يمكن لك أن تتحقق من ذلك عن طريق- أي نوع من المشاهدة يمكن تصوره؟ فإذا ما ارتكبت عملية القتل فسوف يكون هناك كمية من الوقائع حولها يمكن لأي إنسان كان حاضراً لحظة وقوعها أن يشاهدها، فربما شاهد القاتل يسحب مسدسه، ويصوبه ويضغط على الزناد، وربما سمع أيضاً طلقات الرصاص، وشاهد الضحية يسقط على الأرض والدم يتدفق من صدره. لكن لا يمكن له أن يشاهد خطأ هذا الفعل. وهل يمكن لك أن ترى، أو تسمع، أو تشم رائحة الخطأ؟ من الواضح أن ذلك لا يمكن ملاحظته، ولا يمكن التحقق من صحته سواء بطريقة مباشرة أو غير

مباشرة. ومن ثمّ فإن العبارة التي تقول «إن القتل العمد عمل خطأ» عبارة لا معنى لها.

فلماذا يقول الناس مثل هذه العبارات؟ لأنه على الرغم من أنها لا معنى لها أي أنها لا تقرر وقائع، وبالتالي لا يمكن أن تكون صواباً أو خطأً، فإنها مع ذلك تعبر عن مشاعر الذين ينطقون بها. فلنقتبس ما يقوله الفيلسوف الإنجليزي المرموق أ. ج. آير حيث يقول:

«إذا قلتُ لأحد أن سرقتك لهذا المال خطأ، فأنا باستعمالي لكلمة «خطأ» هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئاً، كأني لم أزد على قولي «أنت سرقت هذا المال». إن كل ما أفعله هو أنني أظهر بوضوح استهجائي الأخلاقي لهذا العمل. تماماً كما لو أنني قلت «لقد سرقت هذا المال» ونطقتها بنغمة رعب أو دهشة بالغة، أو أضفت إلى العبارة علامات التعجب الخاصة. غير أن النغمة وعلامات التعجب لم تضف شيئاً إلى المعنى للعبارة أنها مجرد تعبير فقط عن أن العبارة تصاحبها مشاعر معينة خاصة بالمتكلم..»[1].

والمهم هو أن العبارة الأخلاقية تعبّر عن حالة انفعالية خاصة لكنها لا تقرر شيئاً، ولا تنكر شيئاً عن عالم الواقع. والانفعالات موجودة بالطبع، وهي ليست صادقة ولا كاذبة، ولا يمكن لأية عبارة تعبر عنها أن تكون صادقة أو كاذبة. غير أنّ العبارات التي تصف الواقع هي باستمرار إما صادقة أو كاذبة. ومن ثمّ فإن كلمة «خطأ» أشبه بقول المتألم «أواه»!. وتعبر هذه الصيحة عن شعور بالألم، لكنك حينما تقول «آه» فأنت لا تقول شيئاً صادقاً أو كاذباً، ولا تقرر أي شيء عن الواقع. وفي الرطانة التي يستخدمها

(1) أ. ج. آير «اللغة، والصدق، والمنطق» من الطبعة الثانية عام 1948 نيويورك عند الناشر دوفر. الفصل السادس. وقد كانت اقتباساتنا بإذن من الناشر (المؤلف).

الوضعيون نجد أن العبارة لا تكون صادقة أو كاذبة إلا إذا كان لها معنى فحسب، ومن هنا فإن كلمات مثل «آه» و»خطأ»، تعبّر عن مشاعر، ومواقف، وانفعالات، تكمن داخل المتحدث.

ومن هنا فإن عبارة «القتل عمل خطأ» عبارة لا معنى لها أنها أصوات ليست أخلاقية على نحو ما توحي به، وذلك لأنها تستخدم كلمات لا معنى لها بطريقة فنية، وليس ثمة ما يبرر أن الوضعيين يستحسنون القتل أو أنهم يحاولون التغاضي عنه أو التسامح فيه. وليس ثمة مبرر للشك في أنهم هم أنفسهم يستحسنون أو يستهجنون معظم الأشياء نفسها كغيرهم من الناس، وأنهم هم أنفسهم لديهم مثل عليا اخلاقية أو على درجة عالية من السخط الأخلاقي على الأفعال اللاأخلاقية.

وليس ذلك هو الأمر الهام، بل إن ما يهم هو أن هذه النظرية في الأخلاق هي نظرية ذاتية. وتنطوي الذاتية، كما رأينا، على القول بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً. ولقد كان لبروفسور «آير» تعريفه الخاص للذاتية يختلف عن التعريف الذي قدمته. إذ تذهب وجهة النظر الوضعية إلى أن العبارات الأخلاقية لا تقرر وقائع، بل تعبّر عن انفعالات، ومشاعر، ومواقف فحسب. ومن ثمّ فالأخلاق تعتمد على المشاعر والانفعالات البشرية، وغيرها من الحالات السيكولوجية، وذلك يجعل النظرية الذاتية من وجهة النظر التي يأخذ بها هذا الكتاب.

وأياً ما كانت العبارات التي نستخدمها، فمن الواضح أن النظرية تنطوي على القول بأن الأخلاق ليس لها أساس في العالم الخارجي بعيداً عن الإنسان ما دامت ليست سوى تعبير عن المشاعر البشرية. والقول بأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً هو إحدى النقاط الثابتة في صورة العالم الحديثة بصفة خاصة.

ولقد أسهم الوضعيون إسهامات هامة في المجالات الفنية للمنطق،

والتحليل المنطقي، وعلم الدلالة. وتلك هي الإسهامات الفنية التي شددوا عليها هم أنفسهم وأولوها عناية خاصة.

ويكاد يكون من المشكوك فيه ما إذا كانوا سيعترفون بأن هذه النظريات الفنية تنطوي أو تعتمد على النظرة العامة للعالم التي نسبتها إليهم أو أي نظرة عامة عن العالم، وكقاعدة عامة فهم لا يهتمون عادة بمثل هذه المسائل، فهم يسألون عن أي شيء ما عدا طبيعة العالم، إذ تراهم يتحدثون عن التحليل اللغوي، والقواعد المنطقية، وطبيعة الرياضيات، والإستخدامات المختلفة للرموز، والمعاني المختلفة لكلمة «معنى». ويناقشون كيف نعرف أن 2+2=4. أو كيف نعرف أن كل الغربان سوداء. ويكرهون جميع وجهات النظر عن العالم بوصفها ذات نكهة ميتافيزيقية، ويتبرأون من هذا الجانب في عقيدتهم. وربما كانوا غير واعين إلى أن فلسفتهم تعبّر عن وجهة نظر عن العالم.

غير أن وجهة النظر الشاملة عن العالم لعصر ما يستحوذ على الناس ثم يستخدمهم من وراء ستار لأغراضه الخاصة. ويرقص صغار الفلاسفة على أنغامه سواء علموا أو لم يعلموا.

ويبدو أن فلاسفة الحقبة الحديثة كانوا جميعاً مختلفين أتم الاختلاف بعضهم عن بعض.

والواقع أن الفلسفة كثيراً ما تلام لأنها لم تكن أكثر من حلبة صراع للآراء بغير نظام بل يسودها الهرج والمرج. فديكارت يدافع عن المذهب الثنائي الذي يذهب إليه أن المادة والروح نوعان من الأشياء مختلفان اختلافاً تاماً، بينما يدافع هوبز عن المذهب المادي.

وفي الوقت الذي يحلل فيه هيوم مفهوم السببية، يقدم فيه كونت نظرية تاريخية عن الأطوار المختلفة للثقافة، وفاينجر نظرية عن الأفكار المختلقة. ويقدم فلاسفة الوضعية المنطقية نظرية عن معاني العبارات. ومع ذلك فهناك

نظام وسط هذا الخليط من الأفكار لو أننا نظرنا تحت السطح، هناك تلك النظرة الواحدة إلى العالم التي يعبّر عنها هؤلاء الفلاسفة جميعاً. كل فيلسوف بطريقته الخاصة. وهي وجهة النظر العلمية أو الطبيعية إلى العالم.

غير أن صورة الفلسفة الحديثة التي رسمناها في هذا الفصل هي صورة أحادية الجانب. لقد تعقبنا من ديكارت إلى يومنا الراهن التيارات التي سيطرت فحسب على العقل الحديث، كما عبّرت عن نفسها في الفلسفة. غير أن التيار المسيطر لم يكن هو التيار الوحيد. فقد كانت هناك قوى قوية تعمل ضده، وهذه القوى عبّرت عن نفسها كذلك في الفلسفة، كما عبّرت عن نفسها في الفن والأدب. فالقول بأنه لا يوجد غرض لأي شيء، وأن الحياة البشرية شأنها شأن أي شيء آخر عقيمة مجدبة ولا معنى لها، وأن العالم وكل ما فيه بما في ذلك الموجودات البشرية، تحكمه قوى مادية عمياء، وأنه ليس ثمة خير ولا جمال، في الكون، ولا أي نوع آخر من القيم إلا تلك القيم التي اخترعها الإنسان نفسه. وأن البشر يسيرون في طرق يائسة محددة سلفاً، وأنه ليس لنا خيار وبلا سيطرة على مصائرنا- ذلك كله اعتبر مجموعة كئيبة مقبضة من النظريات، ثارت ضدها احتجاجات وردود أفعال، ظهرت بين الفلاسفة كما ظهرت بين الشعراء، والفنانين، والموسيقيين، والعلماء.

فقد ثارت الروح البشرية على مثل هذه النتائج وتمردت عليها. وسوف يتخذ هذا التمرد شكل النظرة الدينية إلى العالم، وهي لا يمكن، في الواقع، أن تكون إحياء لصورة العالم في العصر الوسيط، فتلك الصورة لا يمكن أن تعود مرة أخرى. بل إن تلك الروح الدينية قد عبّرت عن نفسها في أشكال تتناسب مع العصر الذي ظهرت فيه. وسوف يكون في إستطاعة المتدينين من البشر أن يقولوا أن هذه الثورات كانت لصالح النظرة الدينية إلى العالم وهي تعود إلى أن الدين، في هذه الصورة أو تلك، هو حقيقة إلهية، وهي من ثم لا يمكن كبتها عن طريق العلم أو غيره. وسوف ينسبون إلى تلك الحقيقة الدينية قوة داخلية قادرة على الإنتصار على جميع الأعداء. ومن المحتمل أن يعزو

الشكاك، من ناحية أخرى، الاحتجاجات وردود الأفعال ضد النظرة العلمية إلى العالم إلى التفكير بالتمني. فقد رفض البشر أن يقبلوا الحقيقة التي لا يرغبون فيها، وفضلوا الإيمان بأحلام وأوهام مربحة. ولم نصل بعد إلى المرحلة التي نستطيع فيها أن نحكم أي من هاتين النظرتين هي النظرة الصحيحة. فلسنا معنيين الآن إلا بتسجيل ما قد حدث. وكيف ظهرت التوترات في العقل الحديث. وسوف نواصل هذه القصة في الفصل القادم. على أن نقدم هناك النصف الناقص من الصورة.

# الفصل التاسع

# احتجاجات وردود أفعال

ترى النظرة الدينية إلى العالم أن هناك غرضاً في تخطيط الأشياء، لا بد أن تتلاءم معه الحياة الإنسانية بطريقة ما، حتى يكون للحياة الإنسانية ذاتها معنى بوصفها جزءاً من الخطة الكونية العامة. فالعالم تحكمه في النهاية (مهما كان معنى هذه العبارة)- لا قوى فيزيقية عمياء، بل قوى روحية تتصورها معظم الديانات تحت اسم: الله. وفضلاً عن ذلك فإن العالم عبارة عن نظام أخلاقي ينتشر فيه الخير والعدالة رغم جميع المظاهر التي تدل على العكس.

تلك هي العناصر الأساسية الثلاثة للنظرة الدينية على نحو ما عرضناها في الصفحات السابقة[1] تماماً كما وجدنا النظرة المضادة- وهي النظرة التي تعارض ذلك كله- تشكل التيارات السائدة في الفن، والأدب،

---

(1) على نحو ما عرضها المؤلف في الفصل السابع عندما قارن بين النظرتين الدينية والعلمية إلى العالم. أما العناصر الأساسية الثلاثة فهي:

1- العالم تحكمه قوى روحية.

2- للعالم غرض.

3- العالم يمثل نظاماً أخلاقياً. (المترجم).

والفلسفة في الحقبة الحديثة، فكذلك سوف نجد النظرة الدينية تتجسد في سلسلة من الفلسفات، وأشكال الفن، والتعبيرات الأدبية.

وسوف أحصر نفسي في هذا الفصل في التجسيدات الفلسفية، فيما عدا أنني سوف أذكر التعبير عنها في الشعر الرومانسي.

ولسهولة الإشارة والرجوع إلى المصدر سوف أعيد هنا القائمة التي كانت على اليسار من الفلسفات الحديثة التي ذكرناها فيما سبق. (الفصل السابع) على النحو التالي:-

فلسفات تعبر عن احتجاجات وردود أفعال

لصالح النظرة الدينية عن العالم

- ديكارت
- باركلي
- كانط
- هيجل، والمثاليون بعد كانط.
- الرومانسية.
- المثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا.

(مثلاً: برادلي، بوزازكيت، رويس).

ولقد سبق أن ناقشنا العناصر الدينية في فلسفة ديكارت، ومن ثم انتقل إلى باركلي الذي عاش في القرن الثامن عشر (1685- 1753) والذي كانت فلسفته أول احتجاج محدد ضد المذهب الطبيعي المنتشر في العالم الحديث.

ولما كان باركلي قد عاش قبل هيوم، فإن صورة المذهب الطبيعي الذي عارضه كانت الصورة التي ظهرت عند هوبز. وكان الهدف من كتاباته، والباعث عليها كما أعلن بوضوح تام هو مواجهة تيار «الشك، والإلحاد، واللادين».

ولما كان هوبز قد دافع عن المادية، فقد راح باركلي يدافع عن «اللامادية»، أو كما يقال الآن في العادة، راح يدافع عن «المثالية ». وهذه التسمية الأخيرة لم تكن محظوظة أبداً، بسبب أن من الممكن أن تُفهم على أنها تعني الدفاع عن المثل العليا الأخلاقية، غير أن ذلك ليس هو ما تعنيه هذه الكلمة في لغة الفلاسفة. وإنما هي نظرية تشير إلى طبيعة الكون دون أن تشير، بما هي كذلك، إلى الأخلاق على الإطلاق. رغم أنها تنطوي في النهاية، عادة، على وجهة نظر ما تذهب إلى أن العالم نظام أخلاقي.

ولو كانت المادية تعني وجهة النظر التي تقول ان كل شيء في العالم مادة، أو نتاج للمادة، فإن المثالية تعني وجهة النظر التي تقول أن كل شيء في العالم نتاج للروح أو العقل. وإذا كانت المادية تذهب إلى أن المادة هي التي أنتجت العقل أو الجوانب الروحية، فإن المثالية تذهب إلى أن العقل (أو الروح) هو الذي أنتج المادة. وليست فلسفة باركلي سوى صورة واحدة من المثالية.

وهناك صورة أخرى متعددة منها تختلف عن مثاليته في جوانب هامة. والخيط المشترك بين هذه المثاليات جميعاً هو أن العقل أو الروح، بمعنى أو بآخر، هو المصدر النهائي المطلق والمسيطر على الأشياء.

ولو أننا أردنا أن نضع وجهة نظر باركلي عن طبيعة الكون في عبارة واحدة فهي: يتألف الكون من عقول وأفكار لهذه العقول ولا شيء غير ذلك. وربما تساءلنا: ما الذي يصبح مادة إذن؟ وما هي تلك الأشياء التي نطلق عليها اسم: الموضوعات المادية؟

يقول باركلي إن التحليل الدقيق يظهرنا على أن الموضوع المادي ليس شيئاً آخر سوى فكرة في عقل ما. وينبغي أن نلاحظ بعناية أنه لم يرتكب الحماقة التي تنسب إليه أحياناً وهي إنكار وجود الأشياء المادية. لكنه أصر على أن الشمس، والقمر، والنجوم، والأشجار، والأنهار، بناء على نظريته

موجودة، على نحو ما ندركها، تماماً كما توجد في أية نظرية أخرى. كما أنه يصر على أنه لا شيء يتغير، بناء على نظريته، مما يؤمن به الحس المشترك، فالطبيعة، وقوانين الطبيعة تظل موجودة على نحو ما يفترضها أي إنسان باستمرار. فما أخذ على عاتقه أن يبرهن عليه هو أن هذا التخطيط الهائل للأشياء كله الذي يمكن أن نسميه بالعالم المادي، والذي في استطاعتنا، بغير شك، أن ندركه بحواسنا هو فكرة، وهي بما هي كذلك لا يمكن أن توجد إلا في «ذهن ما». وفي النهاية فإن العقل الذي توجد فيه جميع الأشياء كأفكار هو عقل الله. فالشجرة أو الجبل عبارة عن فكرة في ذلك العقل.

غير أن الله قادر أن يطبع أفكاره في عقول أخرى عبر عقله، عقول البشر أو حتى عقول الحيوانات. وعندما يفعل ذلك، فإننا عندئذ ندرك هذه الأفكار، فندرك مثلاً الجبل أو الشجرة.

قد تبدو هذه النظرية، للوهلة الأولى، خيالية أو خُلفاً محالاً، كما تبدو معارضة للحس المشترك. لكن علينا أن نتذكر عبارة «وايتهد» القائلة بأن أي فكرة عظيمة، وكل فكرة جديدة عُرضة لأن ترتدي، في مظهرها الأول، مسحة معينة من الحمق، وعندما نقول إن التصوير غريب أو شاذ أو حتى خيالي، فإن ذلك قد لا يعني سوى أنه ينحرف بعيداً من الأفكار التي تقبل عادة. وكثيراً ما تكون الأفكار التي تقبل، عادةً، أفكاراً خاطئة. لقد بدا افتراض كوبرنيكس للناس الذين تشكلت عقولهم على غرار فكر العصر الوسيط- فرضاً عبثياً سخيفاً. فقد تكون آراء الحس المشترك آراء مبتسرة عميقة الجذور.

ويبدو أن الفيزياء المعاصرة تلقننا الدرس نفسه. وكما قال بتراند رسل أنّ الحقيقة عن الكون أياً ما كانت لا بد أن تكون غريبة وشاذة. وهكذا نجد أن الواقعة المحض التي تقول أنّ رأي باركلي يصطدم، فيما يبدو، مع ما نؤمن به إيماناً طبيعياً وينبغي ألا نعارضه بل علينا أن نفحص ونزن المبررات والحجج التي نقدمها له.

إن طلاب الجامعة عندما يتعرفون على فلسفة باركلي لأول مرة يميلون إلى احترامها، لكنهم لا يصلون بها إلى حد قبولها على أنها صادقة. وإن كانوا يتعلمون أن باركلي ليس بالرجل المعتوه غريب الأطوار، بل إنه يملك عقلاً نافذ البصيرة حتى أنه يقدم حججاً لرأيه دقيقة ويصعب تفنيدها. وربما لا يوجد من الفلاسفة في يومنا الراهن من يؤمن بأفكار باركلي. غير أن الفلاسفة المرموقين يعترفون أن باركلي كان مفكراً عظيماً.

لم يقم باركلي فلسفته على أساس الافتراضات الدينية، فهو لا يبدأ، مثلاً، «بافتراض» وجود الله، ولو كان قد فعل شيئاً من هذا القبيل، لاتسم برهانه بالدور. لقد كان لا بد له أن يبدأ بافتراض وجهة النظر الدينية عن العالم التي هي الموضوع الذي تستهدف الفلسفة البرهنة عليه. فهو لم يفترض في البداية شيئاً سوى وقائع بسيطة مثل أن الناس تدرك الجبال والأشجار وغيرها من الأشياء المادية. ولقد ظن أنه يستطيع أن يبرهن على قضيته بتحليل دقيق لأفعالنا المعتادة في الخبرة الحسية، واستخدم عدداً ضخماً من البراهين التي يستحيل أن نذكرها هنا. وربما كان في استطاعتنا أن نذكر حجته الرئيسية على النحو التالي:

- الشيء المادي ليس شيئاً آخر سوى مجموعة من الكيفيات.
- هذه الكيفيات هي كلها إحساسات (أو أفكار).
- ومن ثم فالشيء المادي ليس شيئاً آخر سوى مجموعة من الإحساسات (أو الأفكار).
- لا يمكن للإحساسات أو الأفكار أن توجد إلا في عقول واعية.
- ومن ثم فالأشياء المادية لا يمكن أن توجد إلا كمجموعة من الإحساسات أو الأفكار في عقول واعية.

غير أن باركلي لم يعبر عن برهانه على شكل هيكل مختصر، بل طور ونقّح وعرض كل نقطة في شيء من التفصيل. ولقد أوجزته ورددته إلى أقل

صورة حتى يكون أمامنا سلسلة من الخطوات المنطقية نستطيع فحصها بسهولة أكثر. وسوف نلاحظ أن مقدماتها عندما توضع في هذه الصورة لا تتضمن أي شيء عن الله أو عن الدين، فهي لا ترتكز على أي افتراض ديني بل على عبارات عن أشياء مثل: كيفيات وإحساسات وما إلى ذلك.

والقضية الأولى التي يقررها هي أن الشيء المادي ليس شيئاً آخر سوى مجموعة معقدة من الكيفيات وقد تبدو هذه العبارة، لأول وهلة، عبارة غريبة فربما قلت: أن قطعة السكر مؤلفة من ذرات لا من كيفيات.

لكن سواء أخذت قطعة السكر كلها أو ذرة منها فإن عليك في الحالتين- لو كان باركلي على صواب- أن نقول إنها ليست سوى حزمة من الكيفيات التي تبدو دائماً ملتصقة بعضها ببعض مشكلة شيئاً واحداً. فقطعة السكر مكعبة، بيضاء، صلبة، حلوة.. إلخ. وهذه كلها كيفيات واضحة على نحو ما يعرفها الحس المشترك. فلا شك أن عالم الكيمياء يستطيع أن يخبرنا بالشيء الكثير عن هذا الموضوع. لكن أيا ما يقوله فسوف يعتمد فقط على إخبارنا أن هناك كيفيات أخرى أو خواص لم نكن نعرفها من قبل.

وأياً ما كان ما يمكن أن نعرفه عنها، فلا بد أن يكون شيئاً يمكن لهذه الحاسة أو تلك أن تلاحظه، أو بمساعدة الميكروسكوب أو أي جهاز آخر لو كان ذلك ضرورياً. فإذا كان مما يمكن ملاحظته بالعين فلا بد أن يكون هو اللون أو الشكل، وإذا كان مما يمكن ملاحظته باللمس فهو الصلابة أو النعومة أو الحرارة، أو البرودة، أن يكون خشناً أو أملس.. إلخ. وإذا كان يمكن ملاحظته بواسطة الأذن، فلا بد أن يكون صوتاً. فإذا كان يلاحظ بالأنف فهو من الروائح، وباللسان فهو المذاق أو الطعوم. وجميع هذه الأشياء هي كيفيات مما يمكن للحواس أن تدركه، ومن ثم فالشيء على هذا النحو هو مركب من الكيفيات.

ولو أنك قلت إنه لا بد أن يكون هناك شيء آخر ليس كيفاً فعليك أن

تتخيل ماذا يمكن أن يكون. وسوف تجد أنه مهما قلت عنه، ومهما تخيلته فلا بد أن يكون كيفاً جديداً.

إذا كانت هذه القضية الأولى واضحة، فإننا نستطيع أن نواصل السير وننتقل إلى القضية الثانية. يقول باركلي الكيفيات كلها إحساسات. فماذا يمكن أن يكون الطعم سوى إحساس باللسان؟ وماذا يمكن أن يكون الشم سوى إحساس يشعر به الأنف؟ وماذا تكون الخشونة والنعومة سوى إحساسات تشعر بها أصابعنا أو أي جزء آخر في جسمنا عندما نضغط على شيء ما؟ واللون إحساس بالرؤية، والصوت إحساس سمعي. وهناك بعض الكيفيات التي ندركها بأكثر من حاسة، فالشكل، مثلاً، يمكن أن ندركه باللمس والبصر. غير أن ذلك لا أهمية له بالنسبة للحجة، فكل ما تبيّنه هو أن الشكل هو إحساس بصري ولمسي في آن معاً.

ولو سلمنا بذلك فإن القصة الثالثة في البرهان تظهر في الحال: فأي قطعة من المادة هي مركب من الكيفيات، والكيفيات مجموعة من الإحساسات. ومن ثم فقطعة المادة هي مجموعة من الإحساسات.

لا بد لنا أن نلاحظ أن باركلي يستخدم كلمة «فكرة» كمرادف لكلمة «إحساس» فهو يستخدم الكلمتين بلا إكتراث. ومن هنا نراه يقول أن الشيء المادي هو مركب من الأفكار. وهذا الاستخدام لكلمة «فكرة» الذي أخذه من جون لوك، قد عفى عليه الزمان الآن تماماً، ويبدو بالنسبة لنا غريباً تماماً. لكنه كان استخداماً لغوياً مألوفاً عند باركلي، ولا أهمية له بالنسبة لبرهانه.

ولقد ذهب بعض النقاد إلى أن مغالطة البرهان كله الخاص بالمثالية، إنما تكمن في استخدامه لكلمة «فكرة» التي هي مصادرة على المطلوب. غير أن هذا النقد خطأ طالما أن برهان باركلي لا يتأثر سواء استخدمنا كلمة «فكرة» أو تخلينا عنها تماماً واستخدمنا كلمة «إحساس» فحسب وهو نفسه كثيراً ما

يستخدم الكلمة الأخيرة، ومن الواضح أنه لو أن الشـيء المادي كـان حزمـة من الكيفيات، وكانت جميع الكيفيات إحساسات، فإن الشـيء المادي عندئـذ سيكون حزمة من الإحساسات، ولا أهمية إذا ما أطلقنا على الإحساس كلمـة «فكرة» أو لا.

ولو أننا حذفنا كلمة «فكرة» من بقية براهين باركلي، التي مـا زال علينـا دراستها فليس ثمة أهمية لذلك على الإطلاق. وبقية البراهـين سـهلة يسـيرة: فكيف يمكن للإحساس أن يوجد إلا في الوعي الذي يشعر به أو يعيه؟.

كيف يمكن أن يكون هناك صداع لا يعاني منه إنسان مـا أو ألم لا يشـعر به شخص ما؟ فإذا افترضنا أن الشخص فقد وعيه وسط الصداع الذي يعاني منه، إننا بغير شـك سـوف نفـترض أن الخـراج الـذي أحـدث الألم لا يـزال موجوداً، إلا أن الألم نفسه توقـف عـن الوجـود. وذلـك يصـدق عـلى جميـع الإحساسات الأخرى، فوجود الإحساس يعتمد على الشعور بـه- ومـن ثـم فإذا لم يكن هناك شعور- ولا يمكن أن يكون هناك شـعور مـا لم يكـن هنـاك وهي يشعر به- فلا يمكن أن يكون هناك إحساس. وينـتج عـن ذلـك إذا مـا كان هناك قطعة من المادة تعتمد على الإحساسات فلا يمكن أن توجـد إلا في الوعي الذي يعيها.

وإلى هذا الحد ينتهي برهان باركلي، فقد بـرهن، في رأيـه، عـلى أن المـادة تتألف من أفكار في الذهن.

من الواضح أن النقطة الحاسمة في البرهان كله تكمـن في التوحيـد بـين الكيفيات والإحساسات. فهل اللون حقاً إحساس بنفس المعنى الذي يكـون فيه الصداع أو الوخز إحساساً؟. صحيح أنه حتى علماء النفس يتحدثون عـن الألوان على أنها «إحساسات مرئية». لكن ألا يمكن أن يكون هناك شيء من الخلط اللغوي في هذا الحديث؟ لقد اعتقد كثير من الفلاسـفة أن هنـاك مثـل هذا الخلط.

غير أن باركلي كان لديه براهين أخرى إلى جانب الإستخدام المحض لكلمة «إحساس» إذا أردنا دعم موقفه القائل بأن الكيف هو عبارة عن إحساس.

وأكثر البراهين أهمية، وهو بالقطع ليس برهاناً لغوياً، مستمد من واقعة أن الكيفيات التي تدركها في شيء ما تختلف باختلاف الأشخاص أو هي حتى تختلف بالنسبة للشخص الواحد في أوقات مختلفة. فالموضوع واحد، على سبيل المثال، يظهر إمام الشخص العادي أحمر اللون، لكنه سيظهر أخضر، أو أي درجة أخرى من درجات اللون الأحمر، أمام الشخص المصاب بعمى الألوان. لكنه لا يمكن أن يكون لونين معاً في وقت واحد، والنتيجة الطبيعية هي أن الشيء الواحد يتسبب في إحساسات مختلفة لشخصين مختلفين يلاحظانه- وليس ثمة جواب على القول بأن اللون الذي يراه المصاب بعمى الألوان هو إحساس، أما ذلك الذي يراه الشخص الطبيعي فهو الكيف الحقيقي الموجود في الشيء. لأن ما يظهرنا عليه البرهان حقاً هو ان أي لون بما هو كذلك يعتمد على بنية عضو الإحساس على نحو ما يعتمد على الشيء المرئي. وينطبق ذلك على الشخص صاحب الرؤية الطبيعية بقدر ما ينطبق على الشخص صاحب عمى الألوان سواء بسواء.

وذلك أيضاً هو السبب في أن العلماء يؤمنون، عادة أن الذرات ليس لها لون. فاللون ينتج من تفاعل الشيء مع عضو الإحساس، ومن ثم فبدون عضو الحس لن يكون هناك لون. لكن لو صحّ ذلك فسوف يكون اللون عبارة عن إحساس بداخلنا، وليس خاصية للشيء. وسوف يصدق الشيء نفسه على الصوت. ففي العالم المحيط بنا، تبعاً لما يقوله على الفيزياء، توجد ذبذبات لا أصوات. فالصوت إحساس لا يمكن أن يوجد ما لم تكن هناك إذن تسمع.

صحيح أن هناك تناقضاً بين وجهة نظر باركلي، ووجهة النظر التي يأخذ بها العلم. فسوف يقول العلماء أنه على الرغم من أن الألوان، والأصوات،

والروائح، والطعوم هي إحساسات لا يمكن لها أن توجد بدون أعضاء الحس، ومع ذلك فهناك خارجنا ذرات، وحركات.. إلخ، أما باركلي، من ناحية أخرى، فيقول أن الشكل، والوضع والحركة هي أيضاً إحساسات لا يمكن لها أن توجد بدوننا.

والسبب الذي يقدمه هو أن هذه الكيفيات تختلف باختلاف الأشخاص الملاحظين، مثلها مثل الألوان والطعوم تماماً. فالقرص، مثلاً، يبدو مستديراً من وجهة نظر، بيضاوياً من وجهة نظر أخرى.

وإذا كانت ذبذبة الألوان المرئية تبرهن على أنّ الألوان عبارة عن إحساسات، فإن ذبذبة الأشكال المرئية لا بد أن تبرهن أنها كذلك إحساسات. ويؤدي ذلك إلى مجموعة هائلة ومعقدة من البراهين والبراهين المضادة يستحيل أن نتتبعها هنا وكل ما آمل أن أقوم به هو أن أجعل برهان باركلي واضحاً ولقد فعلت ذلك بالفعل. فالمادة مركبة من الكيفيات. والكيفيات هي كلها إحساسات. والإحساسات لا يمكن أن توجد إلا في الذهن، فهي لا توجد بدونه. ولا بد أن ينتج من ذلك أن الأشياء المادية سوف تكف عن الوجود عندما تتوقف عن إدراكها، ما لم نسلّم بأن هناك عقلاً ما يدركها بصفة مستمرة. ومن ثم فلا بد لنا أن نسلّم بذلك. والعقل الذي يحافظ على الوجود المستمر للأشياء جميعاً لا يمكن أن يكون سوى عقل الله.

لقد استغرق نقد استدلال باركلي عدة مجلدات، فقد اعتقد معظم الفلاسفة أنه مليء بالمغالطات. لكن لا يمكن أن يقال أن هناك اتفاقاً حول نوع هذه المغالطات. فهي تنطبق على جميع أنواع الألغاز المنطقية.

وما يهمنا ملاحظته هو أن فلسفة باركلي كلها هي تعبير عن وجهة النظر الدينية عن العالم، التي وضعها، عن وعي، كهجمة مضادة على وجهة نظر المذهب الطبيعي، التي اشتقت من الثورة العلمية، والتي انتشرت في عصر

باركلي. إذا لو كان العقل وليس المادة هو الواقع الأساسي الحقيقي للأشياء، فسوف يكون من الصواب، إذن، أن نقول أنّ العالم هو في النهاية تحكمه وتسيّره قوى روحية وليس قوى فيزيائية عمياء، وهذه القوى الروحية هي البند الأول في وجهة النظر الدينية.

أما البندان الثاني والثالث في هذه النظرة فهما أن للعالم غرضاً وأنه نظام أخلاقي، وهما ينتجان على نحو طبيعي من البند الأول على الرغم من أنه لا يمكن أن يقال أنّ براهين باركلي «تبرهن» عليهما. وعلينا أن نتذكر الملحوظة المنسوبة إلى سقراط: «لو كان العقل هو المنظّم للأشياء لنظمها على أفضل وجه». والغرض خاصية للعقل، وليس للمادة الميتة، ومن ثم فإذا كان العقل هو الذي يحكم العالم، لكان معنى ذلك أن الغرضية هي التي تحكمه، في حين أنه لو كانت تحكمه المادة، أو القوى المادية وحدها، لكان بلا غرض. وذلك لا يبرهن، من الناحية المنطقية، على أنه يسير طبقاً لأغراض سيئة. فالعقل ليس بالضرورة عقلاً خيراً. لكن لو أننا اعتنقنا ذات مرة وجهة النظر التي تقول أن العالم تحكمه أغراض عقل مسيطر، فليس من المحتمل أن نعتقد أن غرضية العالم هي غرضية شريرة.

غير أن فلسفة باركلي أياً ما كانت قيمتها الذاتية، لم تستطع أن توقف مد المذهب الطبيعي. فقد انحرفت بعيداً جداً عن المعتقدات الشائعة والأحكام المبتسرة التي كان قبولاً عاماً. ومن هنا فقد بذلت محاولات جديدة من جانب فلاسفة آخرين للاحتجاج. وكرد فعل لوجهة النظر العلمية عن الأشياء.

والفيلسوف التالي الذي علينا أن نعرض له هو الفيلسوف الألماني العظيم إمانويل كانط (1724- 1804) الذي عاش تقريباً بعد باركلي بنصف قرن. فقد انقضت سبعون عاماً منذ كتاب باركلي «مبادىء المعرفة البشرية» وصدور كتاب كانط العظيم «نقد العقل الخالص». وفي منتصف المسافة كتب هيوم. وكما أن كتاب باركلي كان يستهدف «هوبز»، فإن كتاب كانط كان يستهدف هيوم أساساً. وعلى الرغم من أن فلسفة كانط كانت هائلة

وشاملة في مجالها، وبالغة التعقيد في نسيج دوافعها، وفي أفكارها الفلسفية، فإن المرء لا يستطيع أن يعاملها على أنها مجرد رد فعل ضد هيوم.

ويختلف كانط عن باركلي من حيث تأثيره في الفلسفة فقد كان باركلي مفكراً منفرداً وحيداً لم يؤسس مدرسة. ولم يكن له- من الناحية العملية- تأثير يذكر خارج الدائرة الضيقة للفلاسفة المحترفين. وحتى داخل هذه الدائرة لم يكن له تلاميذ مهمين في عصره، وهو لم ينعطف بالفكر العام للعالم الحديث قيد شعرة. أما مذهبه فلم يلق بالقطع، استجابة من جماهير الناس العريضة. أما كانط فقد تسبب في جيشان تاريخ الفكر البشري. لقد هزّ العالم فكان معظم الفلاسفة المحترفين في أوروبا الغربية، وإنجلترا، أمريكا لمائة سنة بعد وفاته من تلاميذه الفعليين. بل إن روحه سيطرت على ثقافة العالم الغربي بأسره في تلك الفترة. ثم تحول تأثيره عن اتجاهه في النهاية بواسطة ضرب من الثورة العقلية المضادة التي ما زالت حية في أذهان الناس.

وحتى شعراء القرن التاسع عشر من أمثال «ورد زورث» (1770- 1850) وكوليردج (1772- 1834). وشللي (1792- 1822) وكيتس (1785- 1821) وتنيسون (1809- 1892)، وبراونج (1812- 1889)- كانوا جميعاً- بمعنى ما- من تلاميذه.

أما هو نفسه الذي كان أشد الناس بعداً عن الرومانسية، بل كان أستاذاً جامعياً جافاً، علمانياً متحذلقاً إلى حد ما، مؤلفاً للعديد من الكتب التي صيغت في مجموعة من المصطلحات الفنية المرعبة، الشهيرة بصعوبتها وغموضها حتى بين المتخصصين من الباحثين. لكنه رغم ذلك غمر العالم بطوفان من الأفكار، والمواقف، والانفعالات التي يطلق عليها على سبيل الجمع اسم «الرومانسية» رغم أن مؤرخي الفكر لا يعتبرون كانط مؤسس الرومانسية. وربما لا تجد فرداً واحداً يستحق هذا اللقب. ولو أن كانط عاش في منتصف القرن التاسع عشر لكان من المرجح أنه هو نفسه سوف يجحد معظم تلاميذه العقليين. والواقع أنه أنكر بالفعل بعض البناءات التي أقامها

تلاميذه المحترفون على أساس فكره. لكنني سوف أحاول أن أبيّن في نهاية هذا الفصل أن الوصف الذي وصفتُ به كانط على أنه أول من ابتكر الروح الرومانسي، وصف صحيح.

وربما كان هيوم وكانط فيلسوفين عظيمين بل العقلين الكبيرين في الحقبة الحديثة. أما هيوم فلأنه قدّم التعبير الكامل عن المذهب الطبيعي، وأصبح الجد العقلي للطبيعيين والوضعيين منذ عصره. ولقد كان كانط قائداً لثورة عامة وعظيمة ضد المذهب الطبيعي التي وقعت خلال الحقبة الحديثة، وبدت لفترة طويلة أنها نجحت. لقد احتج باركلي ضد هذا المذهب. غير أن احتجاجه كان بغير تأثير، فيما يبدو. فلم يكن العصر، في أيامه، قد نضج للقيام بثورة كبيرة. ولم تكن قد انتظمت بعد في نظرة متسقة عن العالم، باختصار لم يكن المذهب الطبيعي قد وصل بعد إلى الذروة، ولقد فعل ذلك في فلسفة هيوم. ولم يكن من الممكن قيام هجوم مضاد كبير إلا بعد هيوم.

ولقد آن الأوان للتحول إلى المضمون الفعلي لفلسفة كانط، تاركين آثارها لنناقشها فيما بعد. ومن المستحيل، لسوء الطالع، أن نقدم موجزاً بسيطاً لفلسفته ككل، فذلك سيكون بناءً عقلياً هائلاً يتألف من عدد كبير من الأفكار المختلفة، وتحمل عدداً كبيراً من الأوجه المختلفة. وسوف ألتقط خيطاً واحداً فحسب من فكره، وهو خيط يتناسب مباشرة مع القصة التي نرويها.

ربما كان كانط أول مفكر يدرك الجوانب العميقة للتناحر والعداء بين المذهب الطبيعي ونظرته إلى العالم، وبين النظرة الدينية، وكيف أن الأولى تضرب بجذورها في العلم. ولقد رأى مفكرون آخرون، مثل باركلي، جوانب أكثر سطحية لهذا الصراع. فقد رأى باركلي أن المادية الفجة عند هوبز معادية للدين، رغم حديث هوبز الكاذب عن مفهوم الله. فلا بد لكل رجل دين أن يعرف مذهب الشك في القرن الثامن عشر وكيف انه كان معادياً للدين.

غير أن كانط كان أول مفكر تتضح أمام ذهنه التوترات العميقة الكامنة تحت السطح في العقل الحديث، وهو لم يشغل نفسه بالأعراض السطحية للأعراض الحديثة، وبما كان الناس يظنونه معجزات، وبعمر الأرض، بالإلهامات اللغوية للكتاب المقدس. لكنه ذهب إلى مصدر المرض ذاته، فرأى أن علم نيوتن قد أنتج نظرة عامة عن العالم لا يكون فيها الدين ممكناً ولا الأخلاق، رغم أنهما، كما اعتقد، قد يظلان كعادات.

ولقد أدرك كانط أنه لا يوجد سكان لإله حي في العالم الذي يقول به المذهب الطبيعي الذي تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة بطريقة آلية. ولا مجال لحرية الإرادة، ومن ثم للأخلاق، في عالم تحكمه الحتمية، الذي تكون فيه كل حادثة بتفصيلاتها نتيجة لقوانين لا ترحم. ولقد أزعجته هذه الأفكار بعمق.

ويمكن أن نعرض فلسفته، بحق، أو على الأقل ذلك الجانب الذي اخترته للمناقشة، على أنها محاولة للتوفيق بين النظرية الدينية والنظرة العلمية إلى العالم. لكن هناك سمة عظيمة لفكره سوف تميزه إلى الا بد عن الدين. فالمدافعون عن الدين يسلّمون عادةً، بالصورة العلمية إلى نقطة معينة، ثم يحتجون بعد ذلك بأن الروح البشرية مستثناة، بطريقة ما، من القوانين الطبيعية، أو أن الدين بطريقة أو بأخرى، لا بد من تبريره بالتقاط ثغرات في العلم أو الإصرار بأن هناك استثناءات في خارطة المذهب الطبيعي أو تخطيط الطبيعة، حتى نيوتن نفسه فعل ذلك على الرغم من أن النظام الشمسي، في مجموعه، تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة، فإن الإستثناء لا بد أن يوجد، رغم ذلك، في تلك الحالات الشاذة غير المنتظمة التي لفت إليها الأنظار، ومساراتها تصحح عن طريق التدخلات الإلهية في النظام الطبيعي.

ومن الشائع أكثر، حتى في يومنا الراهن، أن المدافعين عن حرية الإرادة يدافعون عنها بتأكيد القول بأنه على الرغم من أن الطبيعة تحكمها الحتمية، فإن الإنسان استثناء من هذه القاعدة. فكل حادثة طبيعية تحكمها الأسباب حكماً تاماً. غير أن العالم الداخلي لأفكار الإنسان وإرادته لا تسري عليه هذه

القاعدة، فهو استثناء من حكم القانون الذي هو الافتراض الأساسي للعلم. وحتى الآن، بعد عصر داروِن، فربما اعتقد الكثيرون أن أنفس جميع الحيوانات تكف عن الوجود بمجرد ما تموت أجسامها، أما الإنسان فعلى الرغم من أنه حيوان أيضاً، فإن له نفساً خالدة.

لقد أدرك كانط عُقم وسطحية كل هذه المحاولات. فإذا ما قبلنا العالم، ولا بد أن نقبله مائة في المائة، ونواجه بإخلاص، كل مضامينه. وكان قلقاً بشأن الدفاع عن العلم ضد هجمات رجال الدين، بقدر ما كان قلقاً بشأن الدفاع عن الدين ضد الأفكار الهدامة التي أدخلها رجال العلم إلى العالم، وطريقة الدفاع عن الدين بالتقاط ثغرات في العلم، أو الإدعاء بان هناك استثناءات من القوانين العلمية، فتلك طريقة قاتلة للدين بقدر ما هي قاتلة للعلم، إذا ما نجحت. لأنها تصور الدين وقد وضع في زاوية ضيقة، حيث سمح له أن يوجد طالما أن العلم لم يدفع بقضاياه بعيداً، ولا يجعل وصاياه عامة أو كلية بل تسمح بالاستثناءات.

وقد تهوى الفأس العلمية في أية لحظة، ولقد أظهر التاريخ أن هذه الطريقة في الدفاع عن الدين قاتلة بالنسبة له. وأي تقدم علمي جديد يجعل الزاوية التي يعيش فيها الدين وظهره إلى الحائط، تضيق، وتقدم أثر تقدم يجعل حصون الدين تنهار. وتلك هي النتيجة المحتومة لمحاولة دعم الدين عن طريق إنكار التطبيق الكلي الشامل لسيطرة القانون العلمي على الكون بأسره بما في ذلك الإنسان.

لقد كان المنظور الذي نظر به كانط إلى المشكلة مختلفاً أتم الاختلاف، فسوف يدافع عن قضايا العلم مائة في المائة، لكنه كذلك سوف يدعم قضايا الدين مائة في المائة. فالعلم كله لا بد أن يكون صحيحاً، والدين كله لا بد أن يكون صحيحاً حتى إذا ناقض أحدهما الآخر. فقد قبل كانط، مثلاً، الحتمية التامة. أعني سيادة القانون الطبيعي، وتحديد جميع الأحداث عن طريق أسبابها، ولا ينبغي أن ينطبق ذلك على العالم الطبيعي فحسب، بل أيضاً على

العالم الداخلي للإنسان، عالم الأفكار والإرادة. فأفعال البشر محددة تماماً مثل حركات الكواكب. ومع ذلك لا بد أن تكون هناك إرادة حرة. والحتمية، في نظر كانط، تتناقض، مع الإرادة الحرة، ولا بد مع ذلك أن تكون هناك طريقة ما تجعل الاثنين معاً صادقين.

وهو يتخذ الموقف نفسه لا فقط بالنسبة لمشكلة حرية الإرادة- التي تتصل، بدقة، بميدان الأخلاق أكثر من ميدان الدين، لكنه يتخذه أيضاً بالنسبة لمشكلة العلاقة بين النظرة العلمية إلى العالم بصفة عامة أيضاً. وأن كانط لم يعرض أساسيات النظرتين بمصطلحات واحدة على نحو ما عرضتها في هذا الكتاب. لقد عرضتها في بؤرة الحوار بطريقتي الخاصة في الأزواج الثلاثة من القضايا المتعارضة: وهما: العالم تحكمه قوى روحية- العالم لا تحكمه قوى روحية بل قوى عمياء، العالم تقوده الغرضية. العالم لا غرضية فيه. العالم نظام أخلاقي. العالم نظام غير أخلاقي. وميزة هذا العرض أنه يوضح التناقض الصارخ بين وجهتين من النظر عن العالم. غير أن كانط لم يعبّر عن فكرته بهذه الطريقة ولم يستخدم هذه المصطلحات، بل كان واعياً وعياً تاماً بالتناقض، وقد واجه هذا التناقض. ومع ذلك فلا بد أن تكون الصورتان عن العالم، بطريقة ما، صادقتين. تلك هي المشكلة كما رآها كانط، وذلك هو أحد الأسباب للقول بأنه كان أول مفكر في الحقبة الحديثة يرى أعماق المشكلة وأبعادها التي خلقت توترات الروح الحديث.

ليس ثمة سوى طريقة واحدة- من زاوية المنطق- لحل المشكلة التي عرضناها الآن تواً. أنّ الصفات المتناقضة لا يمكن أن تنطبق على شيء واحد في وقت واحد لكنها يمكن أن تنطبق على شيئين مختلفين فليس في استطاعتك، مثلاً، أن تجد شيئاً يكون مربع الشكل ودائرياً في وقت واحد. لكنك يمكن أن تجد شيئاً مربعاً وشيئاً آخر دائريا. وكذلك يمكن أن تجد عالماً يكون فيه العلم صادقاً، وعالماً آخر يصدق فيه الدين. وهذه الفكر المعروضة بطريقة فجة جداً هي أساس الحل الذي اقترحه كانط. فهناك عالمان قائمان

بالفعل، وإن كان كانط لم يشــر، ولم يصـغ، في صـورة جديـدة، إلى التنـاقض القديم الشائع بين «هذا العالم» و »العالم الآخر». كلا ولم يضع الخمر العتيقـة في زقاق جديدة. وكلمة «العالم» التي نستخدمها هنا والتي نشير بها إلى فكـرة هي مجرد مجاز، ولا ينبغي أن تؤخذ بمعناها الحرفي.

وفكرة كانط التي ذهب إليها تسير تقريباً على هذا النحو:

إذا ما تأملنا المعرفة الشرية أو أي فعل مـن أفعـال الإدراك الحســي أو التفكير لوجدنا أن المصطلحين يتضمنان وجود ذات وموضوع. فهنـاك، مـن ناحية، الذهن الذي يدرك، ويعرف ويفكر، وتلك هي الذات.

وهناك من ناحية أخرى الشـــيء المـدرك المعـروف، الـذي نفكـر فيـه، وذلك هو الموضوع. وقد يكون هذا الموضوع شيئاً مادياً كالحجر، وقد يكـون ذهناً، كذهن أي شخص آخر، أو ذهن الشخص الذي يفكر نفسه. فلـو كـان المرء واعياً بذهنه، أو يقوم بالتفكير فيه، فإن ذهن المرء كعارف ومفكر، يكون هو الذات، وكمعروف ومفكر فيه، فإنه يكون في هـذه الحالـة الموضـوع. ولا شك أن تلك حالة خاصة تكون فيها الذات والموضوع شيئاً واحداً. والنقطـة الهامة هي أنه في جميع الإدراكات، والمعرفـة والتفكـير- سـواء أكـان الشـــيء المدرك ماديـاً أو ذهنيـاً- فـإن هنـاك باسـتمرار ذلـك التنـاقض بـين الـذات والموضوع..

افرض أن الموضوع الذي ندركه هو قطعـة مـن الحجـر، أنهـا تـدرك في زمان معين ومكان محدد، لأنها لا بد أن توجد على هذا النحو. لكنـا لا نـدرك الحجر بحواسنا فحسب، بل نفكـر فيـه أيضـاً أي نعرفـه. ونحـن نفكـر فيـه باستمرار في إطار ما نسميه «بالتصورات»- والتصورات هي ببسـاطة أفكـار عامة كشيء متميّز من أفكار الأشياء الجزئية، فالإنسان، مـثلاً، تصـور متميّـز عن «سقراط» الذي يؤخذ كنموذج للإنسان الجزئي. ولقد شـدّد كـانط عـلى تصورات معينة عامة جداً نطبقها على الأشياء جميعاً، بصورة مطلقـة، ولـيس

على بعض الأشياء فحسب. فنحن، مثلاً، نطبق تصور الإنسان على البشر وليس على الخيل. ونحن نطبق تصور الحجر على «الحجارة» فحسب، وليس على الشجر. لكن هناك بعض التصورات التي نطبقها بصورة عامة على كل شيء مما يوجد. وهذه التصورات العامة بصورة مطلقة يميزها كانط عن غيرها من التصورات ويعطيها اسماً خاصاً هو «المقولات»، وهناك، في اعتقاده، اثنتي عشرة مقولة بالضبط. من بينها ما هو أكثر أهمية مثل مقولة الوحدة (أن يكون الشيء واحداً)، والكثرة (أن يكون كثيراً، والجملة (أي ككل). والسببية (أن يكون سبباً أو نتيجة) والفعل ورد الفعل (أن يؤثر في الأشياء الأخرى وأن يتأثر بها).

ولو أننا فكرنا في أي شيء في العالم فسوف نجد أن هذه المقولات أو التصورات العامة تنطبق عليه. فالحجر، مثلاً، هو شيء واحد، أي حجر واحد، (وتلك هي الوحدة). وهو كذلك كثير لأنه يتألف من أجزاء كثيرة (مقولة الكثرة). وهو أيضاً كل (وتلك هي مقولة الجملة) فأياما يوجد فهو كل. وفضلاً عن ذلك فالحجر سبب لنتائج من نوع ما. ومن ثمّ فأياً ما كان الموجود فهو سبب ونتيجة. كما أن الحجر أيضاً يفعل وينفعل أو يؤثر ويتأثر في الأشياء الأخرى الموجودة في العالم، فهو، مثلاً، يمارس الجاذبية الأرضية، كما أنه هو نفسه يتأثر بهذه الجاذبية. فكل ما هو في الكون، بطريقة أو بأخرى، يؤثر ويتأثر بالأشياء الأخرى وليست الجاذبية سوى مثال واحد فحسب.

ولا تنطبق المقولات على جميع الأشياء المادية وحدها- وأنا لم أذكر من قائمة كانط الاثنتي عشرة سوى خمس مقولات فحسب- بل تنطبق أيضاً على الذهن وجميع الحالات الذهنية فكل ذهن هو ذهن واحد، ويحتوي على أفكار كثيرة، وتصورات، وإدراكا.. وما إلى ذلك. وأي ذهن هو كل. وأي ذهن هو سبب ونتيجة. وأي فكرة أو إرادة في ذهني محددة تحديداً سببياً (لاحظ أن ذلك يتضمن حتمية كاملة) والأذهات تؤثر وتتأثر ببعضها في بعض، وربما أثرت في أشياء العالم الطبيعي أيضاً.

العالم الذي سبق أن وصفناه هو عالم الأشياء التي توجد في زمان ومكان، والتي تنطبق عليها المقولات هو عالم واحد فقط من عالمين عند كانط. وهو ما يمكن أن يسمى «عالم الزمكان» لأنه العالم الذي ينطبق عليه العلم. فهاهنا ينطبق العلم تماماً بدون أي استثناء. وصورة العالم العلمية أو الطبيعية هي الصورة الوحيدة الحقيقية عنه. ولهذا السبب فإن: الله، والحرية، والخلود لا يمكن أن توجد فيه: فالله لا يمكن، مثلاً، أن يوجد بالرجوع في الزمان إلى الوراء حتى نصل إلى السبب الأول. وتصور الله على أنه السبب الأول هو تصور بالغ الخطأ، لأن الله لا يمكن أن يوجد في أي موضع في المكان، وهذا هو السبب في أننا حتى إذا ما فتشنا في السماء بمناظيرنا فإننا لن نجد أي أثر لله لأنه لا يوجد في الزمان أو المكان على الإطلاق[1].

عند هذه النقطة نصل إلى فكرة مركزية في مذهب كانط، وهي أن عالم الزمان- والمكان الذي ينطبق عليه العلم، ليس هو «الحقيقة الواقعية Reality»- وإنما هو فقط «عالم الظاهر». ونصل إلى هذه النتيجة بواسطة عدد من البراهين الفنية الدقيقة التي اعتقد كانط أنه برهن عليها. ولا يمكن الحديث عنها هنا بالتفصيل على أي نحو، يبدأ أحد هذه البراهين من تحليله لمعرفتنا الرياضية التي سبق أن تحدثت عنها عندما ناقشت معرفتنا للمعادلة 5+ 7=12.

ويذهب برهان آخر إلى أن فكرتي الزمان والمكان لا بد أن تكونا معاً متناهيتين ولا متناهيتين في وقت واحد. وكما أن المربعات الدائرية لا يمكن أن تكون صحيحة، لأن فكرتها تناقض نفسها، فكذلك الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا حقائق واقعية، لأن فكرتهما تناقض- ذاتي.

---

(1) يشير المؤلف بذلك إلى عبارة «لابلاس» الشهيرة التي قالها لنابليون (المترجم).

وينتهي كانط من ذلك إلى أن عالم الزمان والمكان بأسره لا يمكن أن يكون حقيقة وإنها هو ظاهر فحسب.

ووجهة نظر كانط هي أن الزمان والمكان، وكذلك المقولات، ليست هي ما أطلق عليه اسم «الشيء في ذاته». فهي ليست الأشياء الحقيقية التي توجد خارجنا وبمعزل عن أذهاننا فما هي إذن؟ إنها «صور» ندرك فيها الأشياء ونتصورها، ولا بد أن تكون هناك أشياء خارج الذهن- وهاهنا يفترق كانط عن باركلي- لكنها ليست كما ندركها، فهي لا توجد في زمان أو مكان، ولا تنطبق عليها المقولات. وعندما يقول كانط أنّ الزمان والمكان، وكذلك المقولات هي «صور»، فإنه يعني بذلك انها الصور التي تفرضها أذهاننا على الأشياء، فهي طرقنا في إدراك الأشياء والتفكير فيها، ولا نستطيع أن نتجنبها لأن أذهاننا قد صُنِعت على هذا النحو.

والمشكلة العقلية عند كانط يمكن أن نعرضها بصورة غاية في البساطة بأن نفترض أن رجلاً ولد ولديه شيء ما في بنية العين تجعله يرى جميع الأشياء خضراء، رغم أن أشياء كثيرة مما يراها في الواقع حمراء أو صفراء أو ذات ألوان أخرى. إننا نستطيع أن نقول، عندئذ، أن اخضرار كل شيء يقع في خبرته هو ظاهر أو «مظهر» يعود إلى تركيبة الجهاز البصري عنده، وأنّ الأشياء ذاتها هي في الواقع مختلفة الألوان.

وطبقاً لمذهب كانط فإن الزمان، والمكان، والوحدة، والكثرة، والسببية، التي ندركها في كل شيء هي أشبه بالإخضرار في المثال الذي سقناه، فهي ترجع إلى تركيبة- لا العين ولا أي عضو فيزيقي- بل الذهن نفسه. فالزمان والمكان هنا صورتان ضروريتان لملكة الإدراك عندنا، في حين أن المقولات هي صورة ضرورية لملكة التصور أو التفكير. لقد تشكلت أذهاننا ببساطة، بتلك الطريقة التي تجعل كل شيء يأتي إلينا من العالم الواقعي خارجنا ويمر من خلال تلك الصور الموجودة في ذهننا، ويعاني من تأثيرها المضطرب. ومن ثم، فكما أن الإخضرار في المثال الذي سقناه، ليست هو الحقيقة بل الظاهر،

فكذلك الزمان والمكان، والوحدة، والكثرة والسببية، التي ندركها في الأشياء ليست هي الأشياء في ذاتها، ليست في الحقيقة بل الظاهر أو المظهر.

وهذا يعني أن عالم الزمان والمكان كله هو الظاهر، وليس الحقيقة، فـماذا تشبه الحقيقة إذن؟ ما هي الأشياء في ذاتها؟ هذا ما لا يمكن لنا أن نعرفـه فيما يرى كانط، فالواقع الحقيقي لا يمكن لنـا أن نعرفـه، فطبيعـة أذهاننـا نفسـها تمنعنا من الحصول إلى مثل هذه المعرفة تماماً مثلما أن طبيعة تخيلنا لعين الرجـل تمنعه من معرفة الألوان الحقيقيـة للأشـياء. فتركيبتنـا الذهنيـة تجعلنـا نـدرك الأشياء على أنها مكانية وزمانية، واقعة في شراك شبكة من الأسباب والنتائج، والأفعال وردود الأفعال. والعالم الحقيقي لا يمكن أن يكـون شـيئاً مـن هـذا القبيل بل إننا لا نستطيع أن نعرف عنه شيئاً على الإطلاق. بـل نسـتطيع فقـط أن نقول أنه لا يوجد في زمان أو مكان، وأنّ الأشياء في ذاتها ليست وحدات، ولا كثيرة، ولا ضروب من الجملـة، أو الأسـباب والنتـائج. بـل نسـتطيع أن نعرف ما لا تكونه لكنا لا نستطيع أن نعرف ما تكون عليه.

ويعتقد معظم الفلاسفة الآن، بصفة عامة، أن معظم الحجج أو البراهين التي حاول كانط أن يستخدمها وأن يبرهن بواسطتها على هذه النتائج براهين خاطئة. وإن كان ذلك لا يعني على الإطلاق أن النتائج بدورها كاذبـة. طالمـا أن المعتقدات الصحيحة كثيراً ما تدعمها براهين سيئة. والواقع أننا ربما أمكن لنا أن نعتقد في أن عظماء الفلاسفة كثـيراً مـا كـانوا رجـالاً يمتلكـون حاسـة التنبوء عن طريق الحدس- أو التكهن إن شـئت- بـبعض جوانـب الحقيقـة. وهم عندئذ يشعرون بالقلق في تقديم أساس أشد رسوخاً لها فتراهم يفكرون في حجج وبراهين، غالباً ما تكون سيئة لدعمها والدور الذي يلعبه الحـدس، لا في الفلسفة وحدها بل في العلم أيضاً، دور حقيقي بالفعل، وإن كان كذلك غامضاً جداً. إنه سمة من سمات العبقرية.

لكن فلنعد لنظرية كانط لنجـد أن عالمـه «الحقيقـي » للأشـياء في ذاتهـا، الذي يختفي عنا تماماً نظراً للبنية التي رُكّبت بها أذهاننا، هو العـالم الآخـر مـن

العالمين اللذين أشرتُ إليهما. فهناك عالم الزمان والمكان الذي هو عالم الظاهر ثم هناك عالم الأشياء في ذاتها. وليس في استطاعتنا أن نعرف أو أن نبرهن على أي شيء في هذا العالم الأخير، وإنما في استطاعتنا أن نسلّم أنه العالم الذي تشير إليه حدوسنا الدينية، والذي تصدق عليه هذه الحدوس. أما عالم الزمان والمكان، عالم الظاهر، عالم التفكير الطبيعي والعلمي فسوف يكون صادقاً صدقاً تاماً، وكذلك سيكون عالم الحقيقة الذي يقع خارج الزمان والمكان، وهو عالم التفكير الديني صادقاً صدقاً تاماً. ولا يمكن أن تتم البرهنة على ذلك عن طريق العقل، ولا يمكن أيضاً إنكارها بنفس الطريقة، ولأن العقل نفسه جزء من البنية الذهنية التي تؤدي بنا إلى الظاهر، لا إلى الحقيقة، فالعقل، ببساطة، سواء أكان يقوم بالتأييد أو التفنيد فهو في الحالتين لا يستخدم في ميدان العالم الحقيقي.

تلك هي إذن طريقة كانط في محاولة التوفيق بين النظرة الطبيعية والنظرة الدينية إلى العالم، ومن هنا فهما معاً لا يمكن أن يكونا صادقين على شيء واحد. لكن العلم صادق في عالم الظاهر، والدين صادق في عالم الحقيقة، ولا يمكن لأحدهما أن يتدخل في الآخر. ومن هنا فلا يمكن لنا أن نتصور أن أي كشف علمي يمكن أن يصطدم بالدين، لأن المكتشفات العلمية كلها لا تشير إلا إلى عالم الظاهر. وللسبب نفسه فإن العكس صحيح أيضاً، فلا يمكن لأي حقيقة دينية أن تتعارض مع معطيات العلم وقوانينه.

غير أن فلسفة كانط قادته، أو بالأحرى قادت العقل البشري إلى مشكلات لا حل لها، فأنظر، مثلاً، إلى ما قاله عن مشكلة حرية الإرادة، تجد أن الذهن، على ما نعرف، تيار مستمر من الأفكار، والمشاعر، والإدراكات والإرادات.. إلخ يتبع بعضها بعضا. فنحن لدينا فكرة الآن، وفكرة أخرى في لحظة تالية. وهكذا نجد أن الذهن كما نفهمه يخضع للزمان. كما أنه يخضع للسببية، إذ تسببت الفكرة في ظهور فكرة أخرى. أو تظهر الفكرة، بسبب موضوع خارجي. كما هو الحال عندما تسبب صورة منزل أعرفه فتجعلني

أفكر في المنزل نفسه. وهكذا فإن الذهن كما نعرفه تحكمه نفس القوانين الحتمية التي تحكم حركة الحجر الساقط بفعل الجاذبية. وتلك هي الأسباب التي تجعل الذهن، كما تعرفه، هو مجرد ظاهر فحسب، لأن الموجود أياً ما كان نوعه، الذي يوجد في زمان معين ومكان محدد. وتنطبق عليه المقولات مثل مقولة السببية، فهو مجرد ظاهر. أما الذهن «الحقيقي» فهو مثل الحجر «الحقيقي». إنما يوجد في عالم الأشياء ذاتها التي لا يمكن لنا معرفتها. ومن ثم فالذهن «الحقيقي» حر، لأنه لو كان محتوماً بالأسباب فسوف يكون مجرد ظاهر. وهكذا نجد أن الذهن هو في حقيقته حر، لكنه يبدو محتوماً وغير حر. وذلك هو الحل لمشكلة حرية الإرادة.

غير أن كانط يسلّم بأنه يستحيل فهم هذا الحل. إذ كيف يمكن للذهن الحقيقي، خارج الزمان والمكان، أن ينتج بحرية أفعالاً في عالم الزمان والمكان، عالم الظاهر دون تدخل لحتمية ذلك العالم الصارمة؟ ذلك أمر لا يمكن فهمه. ومن هنا فإن كانط يقول: إن الحرية، فكرة «لن يسبر أغوارها أي عقل بشري. أما حقيقتها، من ناحية أخرى، فلن تستطيع أية سفسطة أن تنزعها من قلب أبسط إنسان..»[1]. وهكذا ينتهي حل كانط، على نحو ما يعرضه، إلى السقوط في الغموض والتناقض. لكن لا بد لنا أن نشير إلى أن ذلك لا يمثل عدم اتساق في فلسفته. بل على العكس إنه بالضبط- إذا كانت فلسفته صحيحة- ما ينبغي علينا أن نتوقعه، لأن من جوهر تفكيره الإيمان بأن بنية أو تركيبة أذهاننا نفسها تمنعنا من معرفة الحقيقة، وأن محاولة معرفتها وفهمها تؤدي بالضرورة إلى السقوط في الظلام والمتناقضات.

وما يصدق على مشكلة حرية الإرادة يصدق كذلك على مشكلة طبيعة

---

(1) «فحص نقدي للعقل العملي» الكتاب الثاني، فقرة 6 في كتاب نظرية الأخلاق لكانط (لندن- لونجمان- 1819) ترجمة أ. ك. آيوت. (المؤلف).

الله، فالله بوصفه الحقيقة المطلقة لا يوجد في عالم الظاهر، عالم الزمان والمكان، بل في عالم الشيء في ذاته. ومن هنا فأي محاولة لفهم طبيعة الله سوف تؤدي بالضرورة إلى الوقوع في التناقض، ذلك أن تركيبة ذهننا لا تمكننا إلا من الإقتراب من عالم الظاهر فحسب.

وأياً ما كانت المشكلات أو المتناقضات في فكر كانط، فقد كانت فلسفته، على أية حال، فاتحة عصر جديد، أنتج في مجال الإحتراف الفلسفي مدارس فلسفية عظيمة سميت باسم المثالية بعد كانط. ثم أنتجت هذه المثالية بعد ذلك المثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا. وتأتي هذه المدرسة كخطوة ثانية في قائمتنا في الإحتجاجات وردود الأفعال ضد النظرة العلمية عن العالم. ولكن لسوء الطالع، نظراً لطابع تفكيرهم الغامض المبهم، فليس في استطاعتنا أن نتحدث عنهم إلا بطريقة بالغة الإيجاز.

لقد كان المثاليون الألمان الذين أتوا مباشرة بعد كانط تلاميذ له من زاوية معينة، لكنهم في الوقت نفسه يختلفون عنه بطريقة جذرية فقد أخذوا منه فكرته المركزية القائلة بأن عالم الزمان والمكان مجرد ظاهر فحسب، ثم رفضوا النتيجة التي انتهى إليها والتي تقول: إن الحقيقة لا يمكن معرفتها. فقد اعتقدوا أن العقل البشري قادر على النفاذ من خلال سطح الظواهر إلى حقيقتها الكامنة خلفها. فقد اختلف تصور هذه الحقيقة، باسم المطلق، تبعاً لاختلاف مفكري هذه المدرسة. فمثلاً عند هيجل، الذي ربما كان أعظم هؤلاء الفلاسفة، كان المطلق ضرباً من العقل الكوني أو العقلانية الكلية. وفي جميع الحالات فقد تصوره هؤلاء الفلاسفة على أنه حقيقة روحية، بطريقة ما، وليست مادية، وحتى شوبنهور الذي يختلف عن غيره في جوانب هامة، وكان، بمعنى ما، عضواً في هذه المدرسة، فافترض أن هذا المطلق نوع من «الإرادة». وأصبح المطلق عند هؤلاء المفكرين- رغم أنه يصعب على المرء أن يقول: إن ذلك ينطبق على شوبنهور- الترجمة الفلسفية للتصور الشائع عن الله.

وهكذا أصبح كل شيء في الكون نتاجاً للعقل، أو هو ذا ماهيـة روحيـة بطريقة ما، لكن هذا العقل ليس عقل فرد معين، ولا هو العقل البشـري، إنـما هو العقل الكلي المطلق. وهكذا أصبحت القوى الروحية، لا المادية، هي التي تحكم العالم حكماً نهائياً. وتلك لو تذكرنا هي السمة الأولى للنظرة الدينيـة إلى العالم.

لقد أطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم المثاليين، لأنهم يعتقـدون أن العقـل أو الذهن أو الروح- وليس المادة- هو الحقيقـة النهائيـة. وتختلـف مثـاليتهم اختلافاً تاماً عن مثالية باركلي. غير أن المثالية في أية صورة ترتبط مـن الناحيـة العملية ارتباطاً دائماً، بالنظرة الدينية عن العالم وتعمل على دعمها.

ويمكن للمثالية الألمانية أن تسلّم، كما فعل كـانط، بـأن النظـرة العلميـة هي كل الحقيقة عن عالم الزمان والمكـان أي عـالم الظـواهر أو عـالم الظـاهر. لكنها تؤمن بعالم أكثر حقيقة هـو الوجـود الروحـي الـذي يكمـن، إنْ صـحّ التعبير، «خلف » الظواهر. وهذا هو العالم الذي يتحدث عنه الدين، بطريقـة أو بأخرى، ربما أحياناً من خلال الأساطير، والصور المجازية. فمثلاً قد يكون إله الديانات الشعبية مجرد أسطورة. لكنه مع ذلك يرمز إلى المطلق.

انتشرت المثالية المطلقة عند الألمان، بعد هزيمة ألمانيا نفسها، في إنجلـترا ثم بعد ذلك في أمريكا، فأنتجت في إنجلترا فلسفات برادلي، وبوزنكيت، وفي أمريكا فلسفة رويس. فضلاً عن وجود شخصيات كثيرة صغيرة في البلـدين. ولم يكن هؤلاء المفكرون من الأتباع العبيد لكانط أو لهيجـل، بـل كانـت لهـم وجهات نظر أصيلة، لكن رؤيتهم الأساسية لعالم الظاهر الذي هو مجال العلم والذي هو ليس سوى مظهر لعالم روحي أكثر حقيقة يوجد في الخلف وفي المـا وراء- هي نفس الرؤية.

لقد كانت المثالية المطلقة هي الفلسفة السائدة في إنجلترا وأمريكـا إبـان الجزء الأخير من القرن التاسع عشـر. عل الرغم من أن تأثيرها قد انتهى الآن

تماماً. وحركة الفكر هذه التي نبعت من كانط، قد أثرت أيضاً في إنجلترا، في مفكرين ليسوا محترفين ولا مختصين من أمثال كارليل في إنجلترا[1] وأمرسون في أمريكا[2] وفلاسفة التعالي. «فالروح الشاملة» عند أمرسون ليست سوى المطلق عند الفلاسفة، وقد ترجم ترجمة مناسبة في صورة أدبية.

ويصل بنا هذا الحديث إلى الرومانسية. والرومانسية هي أحد العوالم الغامضة في مفردات الثقافة، ربما لا يفوقها غموضاً سوى مصطلح «المذهب الإنساني».

ولقد وضع كُتاب مختلفون وجهات نظر شتى فيما يتعلق «بماهية» الرومانسية. ولقد تصورها البعض أحياناً على أنها طريقة في التفكير تبرز أهمية المشاعر، والانفعالات، أو القلب في الحياة البشرية، وتقلل من أهمية دور العقل والرأس، ومن هنا كان يمكن اتخاذ عبارة بسكال الشهيرة[3] «للقلب

---

(1) توماس كارليل (1795- 1881) أديب ومفكر ومؤرخ وشاعر وفيلسوف أهم كتبه «الثورة الفرنسية» عام 1837، «وفي الأبطال وتقديس البطل وعنصر البطولة في التاريخ» عام 1841. أثر تأثيراً قوياً في الفكر الإنجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان من المبشرين بالمثالية الإنجليزية (المترجم).

(2) رالف أمرسون «1803- 1882» فيلسوف وشاعر أمريكي، ارتحل إلى أوروبا في مطلع الثلاثينيات. وقد إلتقى خلال هذه الرحلة بالشاعرين الرومانسيين كوليردج، ووردزورث وغيرهما، وسرعان ما طلع على الناس بمذهب جديد عرف بمذهب التعالي من أشهر مؤلفاته «سلوك الحياة» عام 1860، و«رسائل وأهداف اجتماعية» عام 1876 (المترجم).

(3) بليز بسكال (1623- 1662) فيلسوف فرنسي دعا إلى معرفة الله عن طريق القلب، لا عن طريق العقل. وقال عبارته الشهيرة «إن للقلب مبرراته التي لا يعرف عنها العقل شيئاً». أثرت آراؤه الدينية في روسو، وبرجسون، =

مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً » شعاراً للرومانسية، رغم أنها كتبت قبل قرنين من ظهور الحركة الرومانسية. ولو صحّ ذلك لكان من المحتمل أن نقدم «روسو »[1] ممثلها النمطي أو حتى على أنه مؤسسها.

وهذه النظرة ليست خاطئة، وإنها هي تلفت النظر إلى جوانب حقيقية في الرومانسية. ودون أن ندخل في جدال عقيم حول «ماهية » الرومانسية، ربما كان علينا أن نلاحظ أن تفضيل القلب على الرأس هي طريقة من طرق معرفة الحقيقة، لا تخبرنا بشيء قط عن النظرة الرومانسية إلى طبيعة الحقيقة. هناك سؤالان علينا أن نميّز بينهما: الأول هو: ما هي النظرة الرومانسية إلى العالم؟ والثاني هو: كيف يعرف الرومانسي، في رأيه، حقيقة هذه النظرة إلى العالم؟ ويمكن أن نجيب عن السؤال الثاني بقولنا عن طريق: «القلب، والمشاعر، والحدس ». لكن هذه الإجابة لا تزودنا بأية إجابة عن السؤال الأول. فربما كان القلب هو العضو الذي يعرف به الرجل الرومانسي- لكنه ليس هو ما يعرفه.

والسؤال الأكثر أهمية بالنسبة لنا هو السؤال الأول. فنحن نريد أن نعرف- لا كيف يصل الرجل الرومانسي إلى هذه الرؤية سواء عن طريق القلب أو الرأس- بل ما هي رؤيته. هل هناك رؤية رومانسية للعالم، وما

---

=

والوجوديين وأشهر مؤلفاته «الخواطر » Penseés وقد نشر بعد وفاته (عام 1670)- (المترجم).

(1) جان جاك روسو (1712- 1778) فيلسوف فرنسي- أثرت آراؤه السياسية والأدبية والفلسفية تأثيراً قوياً في الثقافة الفرنسية فمهد السبيل لإندلاع الثورة الفرنسية وإنبثاق الحركة الرومانسية في آن معاً. عرف بتمجيده للطبيعة بصفة عامة والطبيعة البشرية بصفة خاصة من أشهر مؤلفاته «العقد الاجتماعي » عام 1762 و «أميل أو في التربية » عام 1762 (المترجم).

هي؟ في اعتقادي ان الرومانسية تذهب إلى أن العالم الذي ندركه بحواسنا أو بعقلنا (أو رأسنا) عالم الزمان والمكان ليس سوى مظهر أو ظاهر لحقيقة روحية أشد عمقاً تكمن خلفه. وسوف أغامر بالقول بأن ذلك هو «ماهية» النظرة الرومانسية إلى العالم. ومن الواضح أنها مستمدة من كانط الذي قسّم العالم إلى عالمين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة. وهذا هو الذي جعلني أقول: إن كانط هو المؤسس الحقيقي للمذهب الرومانسي.

ولا يمكن هنا أن نسوق الوثائق والبراهين الكاملة التي تؤيد هذه النظرة. لكن في استطاعتنا أن نفعل شيئاً لإقرارها أن نعرض مجموعة ضئيلة من الإقتباسات من الشعر الرومانسي- الإنجليزي. وسوف أضرب أمثلة شائعة، بل ربما مكررة حتى الإبتذال، وذلك لأن واقعة أنها مكررة ومبتذلة هي نفسها تعني أن الناس أدركوا أنها تعبّر عن الرؤية الرومانسية أصدق تعبير.

وسوف نبدأ بأبيات للشاعر «وردزورث»[1]، ينسب فيها إلى «بطرس بل» المسكين. الإفتقار إلى الرؤية العميقة للأشياء.

«زهرة الربيع على حافة النهر،

شيء أصفر اللون بالنسبة له،

ولا شيء أكثر من ذلك....!»

---

(1) وليم وردزورث (1770- 1850) من أعظم الشعراء الرومانسيين الإنجليز أصدر مع صديقه كولردج «ديوان الحكايات المنظومة» الذي كان فاتحة للعصر الرومانسي كما كان وردزورث مفكراً وفيلسوفاً. ارتبط اسمه بمنطقة البحيرات التي استوحى فيها أعظم أعماله الشعرية. غيّرت تجربته مجرى الشعر الإنكليزي. من أشهر آثاره قصيدة طويلة بعنوان «الاستهلال» عام 1805 لكنها لم تنشر إلا بعد وفاته (المترجم).

وليس ذلك شعراً جميلاً جداً، بل ربما كان شعراً هـزيلاً يحطم الأوزان الشعرية، ولكنه تهذيبي، وربما تساءلنا: ماذا في زهـرة الربيـع أكثـر مـن لونهـا الأصفر. ما هو «هذا الشـيء الأكثر » الذي يـراه وردزورث، رجـل الرؤيـة، والذي يتنبأ برؤيته في زهرة الربيع؟ أيمكن أن نسأل العالم عـن هـذا الشـيء الذي يوجد في الزهرة إلى جانب: البتلة أو التويج، والساق، والأوراق، الذي نستطيع، نحن وبطرس أن نراه؟ لا شك أن عالم النبات يستطيع أن يتنبأ بشيء أكثر مما نعرفـه. فهـو يعلـم أشـياء كثـيرة عـن الأجـزاء الصـغيرة، وآلياتهـا، ووظائفها، وطريقة عملها. وربما كان في استطاعة عالم الطبيعة أن يخبرنـا عـن الذرات التي يتركب منها النبات وكيـف تتحـرك. لكـن لا يظـل هنـاك شيء بالنسبة لعالم النبات ولعالم الطبيعة سوى زهـرة الربيـع ذات اللـون الأصـفر. ولا شيء فيها يمكن أن يخبرنا مـا هـو هـذا «الشـيء الأكثـر » الـذي أدركـه الشاعر.

ربما ما أدركه الشاعر هو جمال الزهرة الذي لا يستطيع العالم- كعالم- أن يقول شيئاً عنه. والذي فشل بطرس أيضـاً في إدراكـه. وذلـك حـق. لكنـه لا يسير بنا بعيداً، فما هو جمال الطبيعة الذي يتحدث عنه وردزورث وغـيره مـن الشعراء الرومانسيين بصفة مستمرة؟ إننا هنا، في الإجابة عـن هـذا السـؤال، نصل إلى ماهية الرومانسية. لأن الجمال عند وردزورث والرومانسيين عمومـاً هو الإشعاعات التي تبعث من الحقيقة الروحية الكامنة خلف الغلاف المعـتم للمادة. إن هذا الإشعاع للحقيقة الروحية من خلال غلالة المادة، هو «الشـيء الأكثر » الذي يدركه وردزورث. كتب يقول:

»لقد شعرتُ،

بحضور يزعج متعتي،

حضور لأفكار عالية، لإحساس بالجلال،

بشيء مبثوث بعمق، مستقرة هو ضوء الشمس،

والمحيط، والهواء الحي، والسماء الزرقاء، وروح الإنسان،

حركة وروح تدفع...

جميع الأشياء المفكرة، جميع الموضوعات من كل فكر،

ويسافر في جميع الأشياء.. »

في استطاعتنا أن نسأل عن غروب الشمس نفس السؤال عن زهرة الربيع: ماذا يعني غروب الشمس عند العلماء؟ إنه يعني دوران مجموعة من الذرات، وتفاعل للذبذبات. لاحظ أن ذلك هو كل ما يعنيه غروب الشمس وأي تفصيلات أخرى لهذه الظاهرة يمكن تفسيرها بالطريقة نفسها، ولا يوجد شيء سوى ذلك أمام العين العلمية الخالصة. لكن بالنسبة لوردزورث فإن غروب الشمس هو مسكن الروح ومستقرها. وقد يكون هذا الغروب مثلاً «لقوانين الطبيعة». لكن هناك يضيء ويتألف الضوء الذي لا يوصف للحضور العظيم الذي يبهر النفس من شدة الضوء. ذلك هو «الشيء الأكثر» الذي يبحث عنه الشاعر.

لم ينكر «وردزورث» النظرة العلمية التي تقول: إن غروب الشمس عبارة عن تهيج متقد للجزيئات، لكنه ببساطة تجاهلها على أنها لا تناسبه، وذلك يظهرنا على العلاقة بين الرومانسية وكانط. إنه من الممكن أن يسلّم «وردزورث» بوجهة نظر كانط القائلة بأن العلم هو الحقيقة كلها عن عالم الزمان والمكان، في حين أن الدين هو ذلك العالم الآخر، عالم الروح الكامن خلفه.

ونتتقل من «وردزورث» إلى شللي[1] لنجده يكتب:

---

(1) بيرسي شللي (1792– 1822) شاعر إنجليزي أحد كبار شعراء الرومانسية في الأدب العالمي. مات غرقاً وهو في ريعان الشباب. من أشهر أعماله قصيدة =

«الواحد يظل موجوداً، أما الكثرة فهي، تتغير وتزول،

إن ضوء السماء يظل يلمع إلى الأبد. في حين أن ظلال الأرض تختفي،

إن الحياة كالقبة الزجاجية متعددة الألوان، التي تلطخ بهاء الأزل الأبيض»

وليس في استطاعة المرء أن يجد ترجمة شعرية أبسط من ذلك لوجهة النظر الكانطية والمثالية المطلقة عن وجود عالمين. فالقبة الزجاجية متعددة الألوان هي «عالم الظاهر، عالم الزمان والمكان». «والبهاء الأبيض للأزل» هو عالم الحقيقة الذي يقبع خلف عالم الظاهر ويشع من خلاله.

غير أن المرء يلاحظ اختلافاً مع كانط، فعنده أن عالم الحقيقة لا يمكن لنا معرفته. فهو «يفشل في أن يشع» من خلال الظاهر حتى يستطيع العقل البشري إدراكه. وعنده أن القبة ليست متعددة الألوان بل هي سوداء تحجب كل رؤية للشمس. وشعر شللي، مثل «وردزورث»، يناظر فلسفات هيجل والمثالية المطلقة الذي يمكن للعقل البشري، في رأيهم، معرفة الروح المطلق، وهذه المعرفة التي يقوم بها العقل هي الإشعاع من خلال الظاهر.

ولكن كانط هو الذي ابتكر فكرة هذين العالمين كلها، إذ أن الشعراء يعبّرون في صورة مجازية عما يدركه الفلاسفة ويقولونه في قضايا منطقية مجردة. ولا أعني، بالطبع، أن الشعراء يدركون أولاً الفكرة المنطقية ثم بعد ذلك يترجمونها بصورة آلية في صورة مجازية، بل إن الشاعر قد يجهل تماماً أعمال الفلاسفة. رغم أن بعض الشعراء يعرفونها. لكني أعني أن وجهة النظر السائدة بينهم (أي بين الفلاسفة والشعراء) عن العالم تغطي نفسها في صورة

---

=

«ثورة الإسلام» عام 1818. و«برومثيوس طليقاً» 1819 و «أدونيس» عام 1821 (المترجم).

أفكار مجردة في إحدى الحالات، وفي صورة مشاعر ومجاز في حالة أخرى.

ولقد انتشرت الرؤية الرومانسية من خلال شعراء القرن التاسع عشر. وأبيات الشاعر الإنجليزي تينسون[1]، الشهيرة توضح ذلك:

«زهرة في الحائط المتصدع،

لقد انتزعتُها من بين الشقوق،

وأمسكتُ بها من الجذور، في يدي،

زهرة صغيرة- لكن لو استطعت أن أفهم

ما أنت، ما الجذر، والساق وكل شيء،

لعرفت الله. وعرفت الإنسان.. ».

«والشيء الأكثر من ذلك » الموجود في الزهرة يطلق عليه هنا، ببساطة، اسم الله.. وكما تقول القصيدة لو أنني عرفت كل شيء عن الزهرة، فلا بد لي أن أعرف الله. وهذا ما لا يمكن أن تجده في أي كتاب مدرسي عن النبات، فليس ثمة معرفة علمية من الزهرة حتى لو أنها ارتفعت إلى مستوى المعرفة الكلية الشاملة يمكن أن تعثر فيها على الله. ذلك لأن مثل هذه المعرفة لن تجد سوى المدقة (عضو التأنيث في النبات) والعضو الذكري في الزهرة والنسغ[2]، وقنوات وأوراق. ومع تحليل أبعد سوف يجد ذرات وإلكترونات التي هي أضأل مكونات للزهرة.

ومعنى ذلك أن عالم العلم لن يكشف عن وجود الله لا في أضأل

---

(1) ألفرد تينسون (1809- 1892) شاعر إنجليزي عدّه النقاد أعظم شعراء الإنجليز في العصر الفكتوري. من أشهر آثاره «في الذكرى » عام 1850 وهي قصيدة طويلة رثى بها صديق صباه (المترجم).

(2) النسغ: سائل يجري في أوعية النبات حاملاً الماء والغذاء (المترجم).

الأجزاء ولا أعظمها. لكن هناك عالماً آخر هو عالم الفكر أو المعرفة ينفذ فيه حدس الشاعر- وكل واحد منا بمقدار ما يكون شاعراً- وهكذا اعتقد كانط في وجود عالمين يتحكم العلم في أحدهما لكنه لا يتحكم في الآخر وهو المصدر النهائي الذي ألهم «تينسون» قصيدته.

وهناك أبيات شهيرة للشاعر «وردزورث» يتحدث فيها عن-

«النور الذي لم يكن أبداً فوق النهر أو على اليابسة.. »

ونحن لا نحلل أبداً معنى مثل هذا البيت في مصطلحات منطقية باردة، بل ترانا نفهمه ببساطة فهماً حدسياً. وهذا هو فقط ما ينبغي علينا أن نفعله، إذا كنا معنيين بتقديره تقديراً جمالياً. ومع ذلك فسوف يكشف التحليل المنطقي شيئاً يجدر بنا ملاحظته، فالنور الذي تتحدث عنه القصيدة «لم يكن أبداً فوق النهر أو على اليابسة». ومن الواضح أن هذا النهر وتلك اليابسة هما ترجمة الشاعر لما يسميه الفيلسوف عالم الزمان والمكان الذي هو أيضاً العالم الذي يخبرنا به العلم. فالنور لا يوجد فيه. ومع ذلك فهو بالقطع، عند «وردزورث» حقيقة أعظم من أي شيء آخر في عالم الزمان والمكان، وهو لا يوجد في عالم الظاهر بل في عالم الحقيقة الذي يكمن خلفه.

وربما كانت العلاقة بين المثالية الفلسفية بمصطلحاتها الفنية، والشعر الرومانسي في القرن التاسع عشر، أوضح مثال على طبيعة الفلسفة التي أوجزتُها في الفصل السابع. فالفلسفة تعبّر عن الأفكار نفسها التي تظهر في كل مجال آخر، لاسيما في الفن والشعر بمصطلحات عقلية مجردة في الوقت الذي تظهر فيه هذه الأفكار في مجال الأدب في صورة لغة مجازية ومشاعر عينية. ويوضح التسلسل الزمني للأحداث في الفلسفة في القرن التاسع عشر، ولشعر القرن التاسع عشر، هذه الفكرة على نحو صارخ. فهناك تياران يسيران متوازيين في الزمان، التيار الفلسفي والتيار الشعري، كل منهما يعلم الناس بطريقته الخاصة النظرة نفسها إلى العالم. ويبدأ التيار الفلسفي من

كانط في أواخر القرن الثامن عشـر، ماراً بالمثاليين الألمان، وصولاً إلى فلاسفة المثالية المطلقـة في إنجلـترا وأمريكـا: بـرادلي، وبوزانكيـت، ورويـس الـذين إزدهروا جميعاً، وكتبوا مؤلفاتهم الرئيسية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشـر.

غير أن هذا التيار جفّ نبعه مع مطلع القرن العشـرين، عندما ظهر تمرد عام ضد المثالية، وضد حركة الفكر كلها التي بدأت من كانط. فحلّـت محلهـا فلسفات أخرى: الواقعية، والبرجماتية، والوضعية. وهي الآن في حكـم الميتـة تقريباً ولا يدافع عنها سوى حفنة قليلة من الأنصار الصغار بين رجـال كبـار نشأوا في جو فكري مبكر.

وبدأ التيار الشعري الموازي بالشاعر «وردزورث»، وقـد بـدأ أيضـاً في أواخر القرن التاسع عشـر، وليس ثمة شك في أننـا نسـتطيع أن نجـد الـروح الرومانسي- عنـد شـعراء مبكـرين مـن أمثـال «كـولنز»[1]، و «جـراي»[2]، و «بليك»[3]. غير أن الثورة العظيمة للرومانسـية الشـعرية جـاءت عـلى يـد

---

(1) وليم كولنز (1721- 1759) شاعر إنجليزي يُعدّ رغم ضـآلة عطائـه الفنـي، واحداً من كبار الشعراء الغنائيين في القرن الثامن عشـر. عبّر في قصـائده عـن «الرعب المحبب» أصيب باضطرابات عقلية في نهايـة حياتـه. وتـوفي دون أن يحظى بشهرة كبيرة. يعتبر اليوم أحد رواد المذهب الرومانسي (المترجم).

(2) توماس جراي (1716- 1771) شاعر إنجليزي كان رغم قلّـة إنتاجـه أحـد الوجوه البارزة في الشعر الإنجليزي في منتصف القرن الثـامن عشـر، وأحـد رواد الحركة الرومانسية أشهر أعماله قصدية بعنوان «رثاء في مقبرة ريفية» عام 1751 وهي تعتبر مثلاً على أعمال أصحاب مدرسة المقابر. (المترجم).

(3) وليم بليك (1757- 1827) شاعر ورسام إنجليزي. غلبت الرمزية على آثاره لاسيما المتـأخرة منهـا. أشـهر أعمالـه الشـعرية «أغـاني الـبراءة» عـام 1789 و «أغاني الخبرة» عام 1794. ورسومه لملحمة دانتي «الكوميديا الإلهية» عام 1825 (المترجم).

«وردزاورث » وهي التي أنتجت: كولردج، وشللي، وكيتس. وكان أولهم، كولردج على وعي تام بأثر الميتافيزيقا الألمانية، التي تغلغلت في القرن التاسع عشر عن طريق تينسون، و «براون » وحتى «سونبرن »، ربما تدريجياً بقوة أقل، رغم أن آخر هؤلاء الشعراء الثلاثة كان معادياً للتدين فيما يتعلق بنظرة الوعي الذاتي عنده. فمتى تلاشت؟ مع بداية العقد الأول من القرن الحالي عندما ظهر تمرد على الرومانسية بين الشعراء والفنانين. وأصبح الفنانون والشعراء، منذ ذلك التاريخ معادين للرومانسية مع استثناءات قليلة.

وهكذا نستطيع أن نقول: إن الرومانسية في الشعر ولدت في العالم في نفس الوقت، تقريباً، مع المثالية الفلسفية، وسارت موازية لها لقرن من الزمان. ثم صادفت تمرداً ضدها في نفس الوقت الذي ظهر فيه التمرد الفلسفي، وأخيراً ماتت، تقريباً، في اللحظة ذاتها.

فكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الوقائع..؟ في رأيي أن الرومانسية في الفن، والمثالية في الفلسفة، ولدتا من حركة واحدة للروح البشرية، فهما معاً يشكلان هجوماً مضاداً غير ناجح ضد النظرة العلمية إلى العالم. هذه الحركة التي أبدعها كانط كانت تمرداً عظيماً من العالم الحديث ضد هذه النظرة، وإذا ما تساءلنا ماذا كان مضمونها الإيجابي، بالإضافة إلى جانبها السلبي الخاص بالنظرة العلمية- كان الجواب أنه من الواضح أنها كانت عودة إلى النظرة الدينية للعالم، وإن لم تكن بالطبع الرؤية الخاصة التي سادت العصر الوسيط. وعندما قلت: إن الهجوم كان فاشلاً فإنني بذلك لا أصدر حكم قيمة، ولا أدينه بأنه كان حركة ليس لها ما يبررها. لكني أقرر فحسب واقعة تاريخية، تقول: إن هذا الهجوم لم ينجح، وتلقى ضربة قاضية على يد أعدائه من أصحاب النظرة العلمية إلى العالم.

ولو أننا نظرنا إلى ما حدث منذ انهيار المثالية والرومانسية فسوف نجد ما يلي:

كيف نصف خصائص النصف الأول من القرن العشرين؟ في رأيي أنه شهد عودة إلى النظرة العلمية إلى العالم شكّلت من جديد النظرة الكلية الشاملة المنتشرة بيننا، ولقد ظهر ذلك سواء في الفلسفة أو في الفن في عصرنا الحالي، ففي الفلسفة كانت هناك ثلاث حركات أو مدارس مع مطلع القرن تتفق كلها في الإستخفاف بالمثالية القديمة الأولى هي المذهب الواقعي Realism وكان يعبّر أساساً عن فلسفة سلبية، فما يقرره هو أن العالم المادي ليس ذهنياً ولا من طبيعة روحية ولا من نتاج الروح.

وهكذا نجد أنه على الرغم من أنه لم يقصد معاداة الدين ولم يفعل ذلك عن وعي، فقد جحد الاتجاه الأول للنظرة الدينية نحو العالم على نحو ما يقول بها الفلاسفة المثاليون. والمدرسة الثانية التي شقت طريقها إلى النور هي المدرسة البرجماتية. وقد سبق أن أشرت إلى أن هذه الفلسفة يمكن أن تظهر على أي جانب من الوجهين. لكن على الرغم من أنها بدأت بنغمة دينية على يد جيمس، فقد إنتهت بالمذهب الطبيعي على يد «جون ديوي ».

أما حركة الفكر الثالثة فهي المدرسة «الوضعية » التي هي الآن أكثر المدارس رواجاً بين الفلاسفة الشبان، وهي عودة إلى ديفيد هيوم الأستاذ العظيم للمذهب الطبيعي.

وفي اعتقادي أننا يمكن أن نلاحظ نفس التيار في الفن والأدب فما هي هذه الفلسفة الواقعية التي أصبحت النمط السائد مع «أميل زولا »، وأتباعه ولا تزال حية حتى الآن؟. إن دور الروائي كما يتصوره الواقعيون هو، ببساطة، وصف ما يحدث في شؤون البشر بالفعل وعلى نحو تفصيلي. فلا ينبغي له أن ينحاز إلى أحد الجانبين في شخصيات روائية، بخير أو شر. فلا ينبغي أن نلجأ إلى المدح أو القدح. ولا ينبغي أن يرى فيها قد يحدث أي مغزى أو معنى، ولا تأويلاً للحياة البشرية على أنها يوجهها غاية كونية، ومن ثمّ كان العالم الذي يصوره الروائي الواقعي هو عالم الوقائع الفجة في عالم هيوم الذي يحدث فيه كل شيء بلا علّة، ولا مبرر وبطريقة عقيمة لا معنى لها. وهو

أيضاً الجانب الفني المقابل للنظرية «الوصفية» للعلم.

النقد في الفن، وفي فلسفات الفن، والنظرة الرومانسية التي تقول: إن الجمال هو إشعاع الروح من خلال المادة هو لعنة التحريم. وكل النظريات السائدة للفن هي نظريات طبيعية.

ألا يخبرنا معظم الرسم الحديث بالقصة نفسها..؟ والقول بأنه العالم أو أي شيء فيه هو خليط من الأجزاء التي لا معنى لها هو، فيما يبدو، قول ألهمته الفكرة نفسها. إذ يصور الجسم البشري عن طريق الرسم، على سبيل المثال، على أنه مجموعة مختلطة من الأذرع، والأرجل والأعين والأسنان، ركبت في نموذج يغلب عليه الفوضى. ومن المحتمل جداً أن تكون لمثل هذا الرسم جدارته الفنية، التي ينبغي أن نعجب بها جداً. غير أن النظرة إلى العالم التي يعكسها هي، فيما يبدو، أن الكون عماء لا معنى له.

والشعر الحديث، أياً ما كان ما يصدق عليه، قد أصبح بغير جدال معاد للرومانسية، وقد يقال: إن هناك علامات على الروح المضادة فقصيدة «الأرض الخراب» عند ت. س. اليوت[1] - تقدم وصفاً لا يمكن أن ينسى للمعنى الحديث عن عقم كل شيء وعدم جدواه. ومن الواضح أن هذا هو ما يأسى له الشاعر ويحزن حتى في هذه القصيدة. ولقد كان الشعر المتأخر لـ ت. س. اليوت شعراً دينياً صريحاً. ثم ماذا عن المستقبل؟ لا أحد يستطيع أن يتنبأ

---

(1) توماس سترنس اليوت (1888- 1965) شاعر وناقد إنجليزي، أمريكي المولد، يعتبر من أبرز ممثلي الشعر الحر اتخذ في مطلع القرن العشرين خطاً غنائياً كلاسيكياً ولاسيما في قصيدته «الأرض والخراب» عام 1922 التي تُعدّ بإجماع النقاد أروع أعماله الشعرية على الإطلاق. منح جائزة نوبل عام 1948. ومن أعماله أيضاً: «جريمة في الكاتدرائية» عام 1935 و «نقد الناقد» عام 1965 (المترجم).

به. وأنا أرى، من جانبي، أن ذلك ليس علامة على شيء سوى استمرار سيطرة العلم والنظرة الطبيعية إلى العالم. لو أننا وضعنا خارطة لتاريخ القرون الثلاثة والنصف الأخير بمقياس للرسم واسع بما فيه الكفاية سوف نرى أن نموذجاً سوف ينبثق: فالقرن السابع عشر أعطانا مولد العلم الذي أفرز في القرن الثامن عشر النزعة الشكية في الدين التي نظّمت نفسها وتلاءمت في إتساق مع النظرة الطبيعية إلى العالم التي وجدت أكمل تعبير عنها في فلسفة هيوم، وظهر في نهاية ذلك القرن رد فعل عنيف لصالح النظرة الدينية إلى العالم التي استمرت تقريباً خلال القرن التاسع عشر. ومع مطلع القرن العشرين، شهدت هذه النظرة هزيمتها، والعودة إلى سيطرة النظرة العلمية إلى العالم.

ولقد صمد هذا الإحياء للمذهب الطبيعي خمسين سنة ولا تزال في قلبه. ولا شيء يلوح في الأفق ينبىء بالتغير. صحيح أن فلسفة وايتهد كانت إحتجاجاً ضد المذهب الآلي، وضد آلية العلم، وسعى إلى إعادة إدخال تصور لعالم تحكمه الغرضية في الفلسفة- ومن الإنصاف النظر إلى فلسفته على أنها رد فعل لصالح نظرة دينية إلى العالم. لكن وايتهد لم يعد له الآن تأثير في عصرنا الحاضر. وهو من هذه الزاوية يشبه باركلي، أعني أنه مفكر وحيد. وإذا كان إحتجاج باركلي قد سحقه المذهب الطبيعي الذي إنتصر في القرن الثامن عشر، فإن فلسفة وايتهد قد سحقتها الوضعية المنتصرة في عصرنا، على الرغم من أن المرء لا يستطيع أن يقول: إنها لن تمارس تأثيرها في المستقبل.

ولن يكون في استطاعتنا أن ننظر إلى التومائية الجديدة على أنها ستوقف مدّ المذهب الطبيعي. وإن كان المؤكد أنها رد فعل لهذا المذهب الطبيعي. وأنها ظفرت بشعبية في بعض البلاد، فهي تقدم فلسفة دينية إيجابية، لكنها لا تنطوي على أي استبصار جديد قادر على بعث أو إحياء روحي عظيم يمكن مقارنته بالرومانسية، وإنما هي، على العكس، ترتد إلى الوراء إلى العصور

الوسطى لتستلهمها، ولا هي حتى إعادة تأكيد «الحقائق الأزلية» التي إدعت أنها اعتمدت عليها في أشكال قادرة على أن يستوعبها العقل الحديث. حتى الحقائق التي هي في ماهيتها أزلية لا بد من مواصلة صياغتها في تعبيرات جديدة لكل عصر جديد، غير أن التومائية الجديدة لا تسعى إلا إلى إعادة تقرير صياغات قديمة مهلهلة بلا تغيير تقريباً. ومن المحتمل أن تظل، إلى حد ما، الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بحيث لا تمتد إلا إلى بعض المتعاطفين المتناثرين خارج الكنيسة.

فهل هناك أية علامات أخرى على تغير القلب؟ لقد قيل: إن الكنائس التي كانت فارغة في العشرينات والثلاثينيات قد أصبحت الآن مليئة إلى حد ما. كما قيل: إن الطلاب أصبحوا الآن أكثر تديناً. وقد يكون هناك بعض الحركات في الشعر وفي الفن التي يبدو أنه تتحدث بنفس النغمة. لكننا لا بد أن نتنبه جيداً حتى لا نخطىء فنظن الموجات الصغيرة على السطح هي الحركة العظيمة للماء، أعني لمياه العصر. لقد كان لدينا حربان عظيمان، وهذه الواقعة كافية، لتفسير ازدياد التدين المؤقت. غير أن مثل هذا السبب سلبي فحسب فهو يقدم إحساساً بالفراغ، وسخطاً على فلسفة العصر، وهو بذاته لا يستطيع أن ينتج حركة جديدة، فالحركة العظيمة للروح البشرية تتطلب أفكاراً عظيمة تستلهمها، كتلك الأفكار التي أبدعتها فلسفة كانط وليس ثمة دلائل على انبثاق فكرة من هذا القبيل.

ولا شك أن المذهب الطبيعي بما له من نتيجة في عقم الحياة البشرية، قد أحدث اليأس والإحباط في العالم. وهو السبب العميق للقلق الروحي في العصر الحديث. ومن المستحيل أن نقول: إلى أي حد كان للارتباطات، والمشكلات الحديثة، أسباب مادية واقتصادية بصفة أساسية. وإلى أي حد كانت مصادرها روحية وعقلية. لكن، على الأقل، فإن مصدر الظلام الروحي للعقل الحديث يضرب بجذوره في النظرة العلمية إلى العالم.

# الجزء الثالث

# مشكلاتنا الراهنة

# الفصل العاشر

# مشكلة الحقيقة الدينية

كانت المشكلات التي انشغلنا بها في هذا الكتاب حتى نهاية الفصل الماضي، مشكلات في طبيعتها تاريخية. لقد حاولنا أن نبيّن كيف نشأت الأفكار التي تشكل جوهر العقل الحديث وكيف تطورت.

ولقد كنا حريصين على تجنب أية مناقشات لحقيقتها، أو القيام بأية محاولة لتقدير قيمتها. ويصدق ذلك على الفقرات الكثيرة في هذا الكتاب التي فحصنا فيها منطق البرهان، والتي بحثنا فيها، مثلا، ما إذا كانت فكرة ما تنتج منطقياً من فكرة أخرى.

وكنا حريصين على الإشارة إلى أن وجهة النظر الطبيعية الخالصة أو اللادينية- إلى العالم لا تنتج من العلم. لكن ليس في ذلك شيء يتعلق بحقيقة المذهب الطبيعي أو زيفه. وعلينا أن نتذكر المبدأ القديم الذي يقول: إن النتيجة الصحيحة كثيراً ما تدعمها براهين غير منطقية.

ومن هنا فقد تكون النظرة الطبيعية إلى العالم صحيحة، رغم أن العقل الحديث قد وصل إليها بواسطة سلسلة من الانتقالات العقلية الخاطئة منطقياً.

وفي الفصلين المتبقيين من هذا الكتاب سوف أغير تماما من منظوري إلى الأمور. فسوف أحاول أن أعرض النتائج المعقولة أو المنطقية عن المشكلات الكبرى التي تواجهنا. وسوف أحاول أن أزن ما في معتقداتنا من صواب أو خطأ، حقيقة أو زيف، وبين أيدينا الآن نتيجة لتاريخ الأعوام الثلاثمائة الأخيرة، عدد من المشكلات الروحية والعقلية الرئيسية.

وهي مشكلات تضرب أسبابها بجذورها في حيرة العقل الحديث وارتباكه. ولا بد أن يكون حلها الكامل، بغير شك، عمل العصور قبلنا. ومن المحتمل أن الفرد يصعب عليه جداً حلها كاملاً، لذلك فسوف أقدم في ما تبقى من هذا الكتاب الإسهامات التي أستطيع تقديمها نحو مثل هذا الحل.

لو كان تحليلنا صحيحا فإن هناك مشكلتين مركزيتين، ومشكلة فرعية.

المشكلة الأولى هي ما إذا كان علينا أن نقبل النظرة العلمية إلى العالم على أنها صحيحة بل على أنها الحقيقة الوحيدة، أو ما إذا كانت النظرة الدينية صحيحة أو أنها تنطوي على بعض الحقيقة التي أهملتها النظرة العلمية. أو ما إذا كان يمكن التوفيق بين هاتين النظرتين على أي نحو من الأنحاء. تلك هي، بالقطع، المشكلة الأكثر أهمية.

وتتعلق المشكلة الثانية بأسس الأخلاق، وما إذا كانت دنيوية أو دينية، وما إذا كانت الأسس الدنيوية تعني نظرة نسبية إلى الأخلاق.

أما المشكلة الفرعية فهي: هل لدينا حرية إرادة من أي نوع، أم أننا مجرد تروس في آلة العالم، لا نستطيع حتى في أبسط أمور السلوك، أن نغير بمقدار شعرة في المسار الحتمي العالم؟ وأنا أقول هذه مشكلة فرعية لأنها تابعة لمشكلة الأخلاق، وهي بالفعل جزء منها. لأنه ما لم تكن هناك إرادة حرة، فلن تكون هناك أخلاق.

وسوف أخصص الفصل الحالي لمشكلة الدين. والفصل الأخير

لمشكلات الأخلاق والإرادة الحرة.

ظهرت صورتان للعالم في الحقبة الحديثة وهما ما أطلق عليه النظرة العلمية أو الطبيعية للعالم، وما أطلق عليه النظرة الدينية، يواجه كل منهما الآخر في تناقض لا يمكن حله.

ولقد سبق أن ذكرت أن الثقافة الحديثة كانت ماهيتها تكمن في الصراع بينهما. وهو تناقض لا يمكن حله عن طريق «صلح» ودي بين العلماء والأساقفة. والقول بأن الصراع قد حُسم الآن لأن رجال الدين يوافقون على أن مشكلة عمر الأرض أو النظرية الهليوسنترية أو النظرية الجيوسنترية لم تعد مشكلة. أو ما إذا كان الإنسان «خلقاً خاصاً»، أو أنه تسلسل من أسلاف قردة، - هذا القول هو محض وهم وضلال. لأن العلم كما حاولنا أن نبيّن ليس ضالعاً في هذه المشكلة.

فقد سُلمت المشكلة إلى الفلاسفة لأنها مسألة تتعلق بالنظرة العامة إلى العالم، ولا تتعلق بتفصيلات أي علم من العلوم الطبيعية.

وفضلاً عن ذلك، فإن أي مصالحة أو تسوية محض تعطي العلم قطعة من العالم، وللدين قطعة أخرى، انما هي عملية سطحية ولا قيمة لها. وهذا هو الاستبصار العظيم لكانط، وللحركة الرومانسية في القرن التاسع عشر- بغض النظر عن الحلول الجزئية التي قدّمها كانط والرومانسيون. وهكذا نجد أن المشكلة ما زالت ماثلة أمامنا دون أن يحلها أي تقارب حدث، أو يمكن أن يحدث، بين العلماء ورجال الدين.

وربما أمكن أن نضع المشكلة على هيئة السؤال الآتي: هل الدين حق، أو هل أي جزء من أي دين حق؟ لأنه يصعب أن تكون المسألة أن النظرة الدينية إلى العالم، بصفة عامة، صحيحة، لكن جميع الأديان الجزئية زائغة تماماً.

وإذا ما صيغ السؤال على هذا النحو: هل أي دين حق؟ كان ينبغي عليّ حتى عهد قريب أن أجيب بغير تحفظ: لا. كنت سأقول: الدين ليس سوى

مجموعة من الأفكار الباطلة والخرافات مصدرها النهائي التفكير بالتمني. فنحن نؤمن بوجهة نظر عن العالم نريد الإيمان بها ونتمناها وهي أن هذا العالم تحكمه قوى صديقة لنا، ولقيم الخير والجمال التي نعتز بها.

غير أنني بعد مزيد من التفكير والتأمل والدراسة عدلت موقفي، وجدت إجابة عن السؤال الذي طرحته هي: نعم. وتفسير ذلك هو موضوع هذا الفصل، وأخشى أن تظهر محتوياته على أنها، بمعنى خاص، ليست أكثر من مجموعة من الآراء الشخصية جداً لكاتب معين، وعموماً أنا أقدمها لما لها من قيمة.

وسوف يساعدنا أن نبدأ بالقاء الضوء على النظرة الدينية إلى العالم، لا بوصفها مجموعة من القضايا العقلية عن طبيعة العالم، وانما على أنها تعني طريقة في الحياة. وأي دين، بالطبع، هو أن يتضمن، مجموعة معقدة من القضايا عن الكون، لكن كل دين يقدم طريقة للحياة، وسوف أتناول الدين من هذه الزاوية أولا، لكي أرجئ النظر في الجانب العقلي من الدين أي من حيث هو مجموعة من المعتقدات حتى أدرسه في نهاية هذا الفصل.

وسوف أقتبس ثلاث فقرات من مسرحية «ت.س. اليوت[1] حفلة الكوكتيل[2] وهذه الاقتباسات مأخوذة من أجزاء متفرقة من المسرحية، لكن

---

(1) اعتنق ت.س اليوت الشاعر الإنجليزي- الأمريكي الأصل- المذهب الكاثوليكي في فترة متأخرة من حياته فاتسعت آفاته وتعمقت أشعاره بالمعاني الدينية كما هي الحال في «أربعاء الرماد» عام 1930، وكتب المسرحيات الشعرية التي لاقت نجاحاً كبيراً ومنها «جريمة في الكاتدرائية» عام 1935، و «حفلة الكوكتيل» عام 1950 (المترجم).

(2) ت.س اليوت «حفلة الكوكتيل» والاقتباسات مأخوذة بإذن من الناشرين: هاركورث وبريسر وشركائهما. والتشديد في هذه الاقتباسات من عندي ما =

من الجدير بالذكر أنها جميعا ثلاثة اقتباسات موضوعة على لسان نفس الشخصية، التي كانت أقوالها تحمل، بمعنى ما. الرسالة الرئيسية للمسرحية. ومن المؤكد أن كل شيء آخر في المسرحية يعلمنا أن هناك طريقين ممكنين في الحياة لا بد لنا أن نختار بينهما. يقول «رايلي Reily»، شخصية المسرحية، متحدثا عن الحياة البشرية:

«أفضل ما في أسوأ وظيفة هو ما يستطيع

أي واحد منا أن يستفيده منها-

ما عدا، بالطبع، القديسين».

وفي سياق آخر بعد ذلك تقول الشخصية نفسها:

«هناك، طريق، لو كانت لديك الشجاعة.

في استطاعتي أن أصف الأول بألفاظ مألوفة لأنك رأيتها، كما رأيناها جميعا. موضحة، إلى حد ما، في الحياة أولئك الذين يحيطون بنا.

أما الطريق الثاني فهو مجهول، ومن ثم يتطلب الإيمان- ذلك الضرب من الإيمان الذي ينشأ من اليأس.

وليس في استطاعتنا أن نصف الغرض أو الغاية التي يتجه نحوها ولن تعرف سوى أقل القليل إلى أن تصل إلى هناك.

وسوف تبدأ الرحلة وأنت أعمى، وان كان الطريق يؤدي إلى ضبط النفس. أن ما تبحث عنه سيكون في المكان الخطأ».

وفي الاقتباس الثالث يقول «رايلي» في صفحات تالية: «غير أن مثل هذه

---

=

عدا كلمة «هناك» السطر الأول في الاقتباس فهو من وضع إليوت نفسه (المؤلف).

التجربة لا يمكن سوى الإشارة اليها فحسب، في الأساطير والصور.

ولكي تتحدث عنها، فإن عليك ان تتحدث عن الظلام، والمتاهات، ورعب المينوتور»[1].

هناك إذن «طريق» وهناك «تجربة» وهناك «غرض وغاية»، وهو طريق القديسين، ومع ذلك فهو «مجهول» غير معلوم لأحد، وهو كذلك لأولئك «الذين يملكون الشجاعة «دون غيرهم. و «الغرض أو الغاية» لا يمكن وصفها. و «التجربة» كذلك لا يمكن أن توصف، بل فقط الإشارة إليهما عن طريق «الأساطير والصور». وفي اعتقادي أن هذه الكلمات تعبر عن «الطريق» الذي يسير فيه القديسون، والذي يؤدي إلى «تجربة» وغاية مجهولة وغير معلومة لأحد، اللهم إلا من خلال «الأساطير والصور»- وهي تعني التصورات التي هي حقائق أساسية في الديانات.

في كل دين هناك طريق، وهناك غرض وغاية أو تجربة يؤدي إليها هذا الطريق: «أنا هو الطريق، والحق، والحياة» فيما يقول المسيح في إنجيل القديس يوحنا.

وتتحدث البوذية عن «الطريق النبيل ذات الشعب الثمانية». أما

---

(1) المينوتور Minotaur حيوان خرافي في الأساطير اليونانية نصفه على هيئة رجل ونصفه الآخر على هينة ثور. ذلك ان «باسيفاي» «زوجة الملك مينوس» اشتهت مضاجعة الثور، فصنع لها الفنان الماهر «ديديليوس» نموذجا خشبيا للبقرة اختبأت بداخله وكان دقيقا لدرجة أن الثور انخدع فيه وضاجع المرأة الشهوانية التي أنجبت- نتيجة ذلك- هذا المخلوق الغريب الذي أخذ نصفه من «مينوس»، والنصف الثاني من الثور. قارن امام عبد الفتاح امام «معجم ديانات وأساطير العالم المجلد الأول 280 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (المترجم).

الغرض، والغاية، والتجربة - وهي أمور مستترة- فهي توصف بطرق مختلفة على أنها «الخلاص» أو «السماء» أو «النرفان Nirvana» أو «الاتحاد مع براهمان». ويبدو أن الديانات المختلفة تشير إلى طرق مختلفة وغايات مختلفة. لكني سوف أؤكد أنه يوجد دائما وفي كل مكان، في كل الديانات العظيمة، غاية واحدة فحسب وتجربة واحدة فحسب، وطريق واحد- ربما مع بعض التحفظات، يمكن «الاشارة اليه عن طريق» أساطير وصور» مختلفة تشكل الاختلافات بين هذه الديانات.

لقد أعطى مستر «إليوت» لكلماته، إذا كنتُ قد فهمته، تأويلاً مسيحيا خاصاً. ومن هنا يبدو أن نهاية المسرحية يعلمنا أن «الطريق» يؤدي بالضرورة، أو في العادة إلى الاستشهاد الذي هو إذا ما أخذ بمعناه الحرفي يعني الموت من أجل الايمان، وهو خاصية للتصور المسيحي. (جميع الديانات تتضمن، بالطبع الاستشهاد، لو كان يقصد بذلك فحسب دمار رغباتنا في العالم). وأنا لا أعرف ما إذا كان على حق في هذا التأويل أم لا.

لكني على كل حال لن أتابعه في تأويله المسيجي الخاص الذي يمكن أن يعطيه لكلماته. ولقد أوضحت، فيما سبق، إن الدين في رأيي، وكذلك النظرة الدينية، إلى العالم ليست خاصية تخص الشعوب المسيحية وحدها، وانما هي تنتمي إلى التراث الكلي للبشرية. ولا يهم ما إذا كانت المعاني التي سوف أقدمها لكلمات مستر اليوت هي المعاني التي سوف أقدمها لكلمات مستر اليوت هي المعاني التي يقصدها أم لا. لأنني سوف استخدمها لأعبّر بها عن رأيي، ومعانيّ الخاصة. وسوف أقدّم لها مجالا أوسع جداً مما كان يقصده هو. اذ يبدو أن ما يقوله ينتمي إلى ديانة واحدة فحسب، لكني سوف أذهب إلى أنه ينطبق على جميع الديانات العظيمة.

فالأساطير والصور والرموز التي نشير بواسطتها إلى التجربة، والى الغاية، هي في رأيي، رغم أنها قد لا تكون كذلك في رأي اليوت، العقائد والمعتقدات للديانات المختلفة. وهذه الديانات تختلف، بل وتتناقض، بعضها

مع بعض. وها هنا تكمن الاختلافات بين الديانات. أما الوحدة بينها، فهي تكمن في المقام الأول، في الطريق والغاية، طريق الحياة الذي هو طريق القديسين. وربما كان مستر اليوت يقصد بكلمة «القديس» الاشارة إلى المسيحي فحسب. لكني أقصد القديسين في أي دين. أما ما إذا كان هذا الطريق يتضمن أية وجهة نظر عامة أو مشتركة عن طبيعة العالم، فذلك شيء سوف أناقشه في نهاية هذا الفصل. وعلى ذلك فسوف تكون هناك ثلاث مشكلات علينا أن نناقشها هي:

1- تصور العقائد والمعتقدات الدينية على أنها أساطير وصور.

2- طريق الحياة، والغاية والتجربة.

3- ما إذا كانت التجربة تتضمن أية نظرة خاصة عن طبيعة الكون.

أما القول بأن العقائد والمعتقدات الدينية كلها هي أساطير وصور، فهو يعني أن لا شيء منها صادق بالمعنى الحرفي. وأدراك ذلك هو المساهمة التي قدّمها للفكر: الشكاك، والملاحدة وأيضا النظرة العلمية إلى العالم. لكن غاب عنهم شيء ما، فقد ذهبوا، ببساطة، إلى أن المعتقدات ليست صحيحة. ولقد كانوا على حق في ذلك. وما فشلوا في رؤيته هو أن المعتقدات ليست مجرد أكاذيب وإنما هي أساطير، وصور وتشبيهات مجازية تشير إلى طريق الحياة، وإلى الغاية، وإلى التجربة. وربما كان ذلك أيضاً المشكلة التي أشرنا إليها في رقم (3) فيما سبق والتي أرجأنا مناقشتها لما بعد أي أنها ترمز إلى حقيقة أشد عمقاً عن الكون.

إن ما علينا أن نبينه أولا هو أن المعتقدات إذا ما أردنا فهمها فهماً حرفياً فسوف نجدها كاذبة. ومن هنا جاء ما تريد الصفحات القادمة أن تكافح من أجله، وسوف تبدو وهي تفعل ذلك كما لو كانت إلحاداً وشكاً خالصاً. لكنها لا بد أن تُفهم على ضوء الأجزاء الأخيرة في هذا الفصل.

ومن الطبيعي أنني لا أستطيع أن أتناول جميع المعتقدات في جميع

الديانات لكي أبيّن أنه إذا أخذت حرفياً فسوف تكون كاذبة. فمثل هذا العمل لن تكون له نهاية على وجه التقريب، كما أنه ليست ضرورة على الإطلاق. وجميع الشعوب المتدينة، من الناحية العملية، تذهب إلى أن العقائد الخاصة بالديانات الأخرى غير ديانتها كلها كاذبة. فالرجل المسيحي لا يقبل عقيدة الهندوسي في التناسخ. والبوذي لا يقبل عقيدة المسيحي في التثليث. والطريقة التي سوف أتبعها هي أن آخذ معتقداً واحداً فحسب، يكون شائعاً بين معظم الديانات. وتعتقد معظم الشعوب انه العقيدة الأساسية أكثر في الدين. ثم أبين إذا ما فهمناها فهماً حرفياً، فليس ثمة مبرر للاعتقاد بأنها صادقة، و أن هناك أكثر من مبرر لافتراض أنها كاذبة.

وتلك العقيدة هي الإيمان بأن هناك موجوداً يطلق عليه اسم الله وهو شخص، أو عقل أو روح ووعي، يشكل خطة في ذهنه، وأنه خلق العالم بناء على غرضه هو. ولست اعتقد أنه يمكن «البرهنة» على أن ذلك كذب، اذ يمكن تصور وجود مثل هذا العقل الالهي الذي صنع العالم على نحو ما يصنع صانع الساعة. وان كنتُ أعتقد أنه يمكن بيان أنه ليس ثمة سبب على الإطلاق للاعتقاد في وجود مثل هذا الموجود، وأي تصور ينطوي، في الواقع، على مثل هذه الصعوبات علينا أن نتخلى عنه.

أما القول بأن فكرة الله ربما انطوت على معنى رمزي فهو قول صحيح. وقد أرجأنا مناقشته إلى الصفحات الأخيرة، فنحن الآن معنيون فحسب بالمعنى الحرفي لهذه الفكرة.

أول شيء ينبغي علينا أن نقوله هو أن العلم لا علاقة له مطلقا بهذا الموضوع. ولا بد أن يكون ذلك واضحاً مما سبق أن قلناه بالفعل في الفصول السابقة. فلا أهمية على الإطلاق، بالنسبة لوجود الله، أن تكون الشمس تدور حول الأرض، أو أن تكون الأرض هي التي تدور حول الشمس. أو ما إذا كانت الكواكب تتحرك في حركة دائرية أو إهليلجية أو أن تكون قوانين الحركة هي التي ذكرها جاليليو أو هي التي قال بها نيوتن. فالانتقال من

تعاليم العلم المبكر إلى التقليل من الإيمان بالله كان انتقالا سيكولوجيا وليس منطقياً.

وبعبارة أخرى كان خطأ. صحيح ان الاعتقاد العلمي بأن جميع الأحداث لا بد من تفسيرها تفسيراً كاملاً عن طريق الأسباب الطبيعية، وأنه لا توجد تدخلات من قوى تعلو على الطبيعة. يثير صعوبات حقيقية، أمام الأفكار البدائية الساذجة عن فعل الله في العالم. لكن حتى ذلك، كما سبق أن أوضحنا في الفصل الخامس، يمكن التغلب عليه بقدر قليل من الذكاء المنطقي. ان علينا فقط أن نفترض أن وجود الله ضروري لاستمرار وجود العالم، وأن الله يعمل فيه الآن كما كان في الماضي، دائما من خلال وبواسطة عمليات القوانين الطبيعية.

والواقع أن علم نيوتن لا يحتوي على شيء يتناقض مع الإيمان بالله، وكذلك العلم في يومنا الراهن، ولن يوجد علم في المستقبل يفعل ذلك.

إن نوع التفكير الذي يكون قاتلاً حقاً للايمان الحرفي بالمعتقدات الدينية، يأتي باستمرار عن طريق الفلاسفة وليس عن طريق العلماء، أما المعتقد الشائع الذي يقول العكس فهو محض ضلال، وهو يرجع، من ناحية، إلى انتقالات الفكر الخاطئة التي أشرنا اليها بالفعل، كما يرجع من ناحية أخرى إلى واقعة أن العلم على كل لسان، في حين أن الفلسفة مجهولة إلا لفئة قليلة من الناس.

لقد حاولت في الفصل الثاني أن أبيّن بحرص المعنى التقليدي لكلمة «الله »، وتصور خلقه للعالم. لأن هذه الكلمة تستخدم هذه الأيام بكل أنواع الطرق السديمية.

وأنا أعرف رجلا يعترف بالايمان بالله، لكنه يقول، نتيجة للضغط أن ما يعنيه بكلمة الله هو المجموع الكلي للنزعات الخيرة في الموجودات البشرية. غير أن ذلك ليس هو ما كانت تعنيه العصور بكلمة الله، لأنها كانت تعني عقلاً أو روحاً أو وعياً خلق العالم ويقوم بحكمه. والتصور كما بيّنا في الفصل

الثاني لا بد أن يسوده نزعة تشبيهية (تضفي على الله صفات الإنسان) ولا بد أن نبرز ذلك لكي نفهم ما سيأتي.

ما المبرر الذي يجعلنا نؤمن بمثل هذا الموجود؟ هناك عدد معروف جيداً مما يسمى «الأدلة على وجود الله» ظهر بين الحين والحين طوال تاريخ الفكر من أفلاطون فصاعدا، وضعه الفلاسفة واللاهوتيون معا. ومن المستحيل هنا أن أفحصها كلها، فمعظم الفلاسفة- باستثناء فلاسفة الكاثوليكية الرومانية- ومعظم رجال الدين المستنيرين فلسفياً أنفهسم، ينظرون اليها الآن على أنها مغالطات عفا عليها الزمان. ويميل المفكرون الدينيون الآن إلى الثقة أكثر وأكثر لا على البارهين المنطقية الخارجية، وإنما على النور الداخلي للخبرة الدينية المستقرة في أعماق البشر. ولقد سبق أن فحصت فعلا، في الفصل الخامس، أحد البراهين الشهيرة: وهو برهان النظام وبينت ما فيه من زيف ومغالطة. وليس في استطاعتي هنا أن أفعل شيئا أكثر من تقديم مناقشة موجزة لبضعة أسطر أخرى للفكرة التي آمن بها الناس في الماضي للبرهنة على وجود الله.

تقول إحدى الافكار الشائعة جدا أنه لا بد للعالم من سبب أول، ولا بد أن يكون هذا السبب الأول هو الله. لكن لماذا لا ترتد سلسلة الأسباب والنتائج إلى الوراء إلى مالا نهاية في الماضي بحيث لا تكون هناك بداية؟ قد يكون من الصعب تصور ذلك، ولقد اعتقد بعض الفلاسفة أن فكرة الزمان اللامتناهي تتضمن تناقضات. غير أن النقطة الهامة هي أن فكرة الله بوصفه السبب الأول تعرض بالضبط نفس المشكلات والمتناقضات، ولا تقدم حلولاً لها. ذلك لأن وجود الله، في النظرة التقليدية، يرتد إلى الوراء في ماض لا متناه بنفس الطريقة بالضبط التي ترتد بها سلسة الأسباب.

صحيح أن بعض اللاهوتيين عندما رأوا ذلك قالوا أن أزلية الله ليست امتدادا لا متناهيا في الزمان، وأن الله خلق الزمان عندما خلق العالم. غير أن ذلك يؤدي إلى تناقض، اذ لو صحّ ذلك، لكانت للزمان بداية، ولم يكن هناك

زمان قبل هذه البداية. غير أن تصور بداية للزمان في لحظة لا تكون هي نفسها في الزمان، أعني ليس لها زمان قبلها، هو تناقض ذاتي غير أن النقطة الرئيسية، هي أنه ليس ثمة مبرر للقول إنه لا بد أن يكون هناك سبب أول، وأنه إذا كانت هناك مشكلة في تصور زمان لا متناه في الماضي يحتوي على سلسلة لا نهاية لها من الأسباب، فإنه ستكون هناك المشكلة نفسها بالضبط في تصور زمان لا متناه في الماضي لا يحتوي إلا على سبب واحد لا متناه نطلق عليه اسم: الله.

لكن افرض أننا سلمنا أنه لا بد أن يكون هناك سبب أول. فلماذا يكون هذا السبب الأول عقلاً أو روحاً؟ إن البرهان الذي يقول إن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تمتد إلى الوراء إلى مالا نهاية، حتى إذا قبلناه فإنه لا يبيّن شيئا عن طبيعة السبب الأول؟ ولماذا يكون روحياً أو عقلياً بدلا من أن يكون مادياً...؟ الاجابة الوحيدة التي قُدمت لهذا السؤال هو أن افتراض العقل أو الروح هو الافتراض الوحيد الذي يمكن أن يفسر وجود الغرض، وتكيف الوسائل مع الغايات الذي نجده في الطبيعة. وبعبارة أخرى البرهان على أن هناك سبباً أول، حتى لو سلّمنا بوجوده، مضطر إلى أن يكمل نفسه ببرهان آخر عن النظام حتى يبيّن لنا أن السبب الأول لا بد أن يكون عقلاً بدلاً من أن يكون أي شيء آخر. لكن سبق أن بينّا بالفعل أن برهان النظام لا قيمة له.

أما مناقشة البرهان الذي يقول أن المعجزات تثبت وجود الله فقد ولى زمانه، فلا يؤمن كثير من الناس الآن بأن المعجزات قد حدثت. لكن ربما احتاج هذا الموضوع إلى كلمة قصيرة: افرض أن حادثة مذهلة جداً قد وقعت يستغلق علينا تفسيرها تماماً كان يتحول الماء إلى خمر، أو يتحول الحجر إلى خبز. إننا في هذه الحالة نميل إلى الإيمان بأن معجزة قد حدثت. والآن إما أن تعود الأحداث الغريبة والشاذة إلى قانون طبيعي معيّن لكننا نجهله الآن. وإما أن تكون خرقاً للقانون الطبيعي، ولا نستطيع تفسيره حتى الآن بالقوانين الطبيعية، لكننا نستطيع تفسيره إذا عرفنا كل قوانين الطبيعة، عندئذ لن تكون

المعجزة تدخلا إلهيا، وبالتالي فلن تقدم أي دليل على وجود الله.

لكن لو عرفنا المعجزة بأنها تدخل من الله لكسر قانون الطبيعة، فاننا في هذه الحالة لا نستطيع أن نستخدم أي حادثة مذهلة كبرهان على وجود الله ما لم نكن نعرف بالفعل جميع قوانين الطبيعة، ونعرف أن هذه الحادثة المعينة لا يمكن تفسيرها أبداً عن طريق هذه القوانين. والحالة الوحيدة التي أعرفها هي حالة المشلولين الذين شفوا، في بعض الأحيان، عند زيارتهم إلى منطقة لورد Lourdes [1] ولو كان هناك شواهد كافية لها قيمتها على ذلك- وأنا لا أعرف ما إذا كانت هناك مثل هذه الشواهد أم لا- فإنه ينبغي علينا الإيمان بها، لكنها في الواقع لا تبرهن على شيء. ذلك لأننا لا نعرف جميع قوانين الطبيعة وكل الأسباب الطبيعية التي تؤثر في الجسم البشري. ونحن على وشك أن نعرف سوى القليل عن النتائج للحالات السيكولوجية غير المعتادة على النظام الفزيقي. وربما كان «الإيمان» إحدى هذه الحالات السيكولوجية التي تؤثر بقوة. وان كنا لانزال نجهل بشكل مؤسف مثل هذه الأمور. لكن ليس ثمة مبرر على الإطلاق يجعلنا نفترض أن هذا الشفاء، لو كان قد حدث، لا يرجع إلى أسباب طبيعية.

لو أننا سلمنا بأن جميع الأدلة على وجود الله غير سليمة، فإن ذلك بالطبع، لا يبرهن على عدم وجوده، فالقول بأنه لا يوجد دليل يشهد يوجد جبل يبلغ ثلاثين ألف قدم على سطح القمر، لا يبرهن على عدم وجود مثل هذا الجبل، بل إنه من الممكن أن يوجد. وبالطريقة نفسها فإنه قد يكون هناك

---

(1) لورد Lourdes بلدة في الجزء الجنوبي الغربي من فرنسا، كانت في العصور الوسطى ذات موقع استراتيجي هام. أصبحت منذ عام 1858 محجا يقصده المرضى من الكاثوليك التماسا للشفاء، بعد الذي أذيع من أن العذراء تجلت، غير مرة، في مغارة هناك، لفتاة ريفية اسمها برناديت. (المترجم).

موجود اسمه الله حتى ولو لم يكن هناك دليل متاح لنا على وجوده. فمن المستحيل البرهنة على عدم وجود الله، في استطاعتك فقط أن تقول انه لا يوجد دليل على وجوده، دعنا نفترض إذن أن هناك مثل هذا الوجود لله.

والآن ما الذي تخبرنا به الديانات التقليدية عن طبيعته؟

أولا إنه عقل أو روح أو وعي. وهذا العقل في التراث المسيحي لا متناه، أزلي، كلي القدرة- قادر على كل شيء- وكامل أو مكتمل الخير. دعنا ننظر في بعض الصفات. إن كلمة «عقل» أو «روح» لا بد أن تؤخذ بمعناها الحرفي بوصفها تتضمن المعنى الجوهري نفسه الذي يكون لها عندما نطبقها على الموجودات البشرية. ولا شك أن فكرة «عقل الله» تحتوي على قدر من المعنى الرمزي فقد تكون أسطورة أو صورة تعني شيئا آخر.

لكننا الآن معنيون بالمعتقدات الدينية عندما تؤخذ بمعناها الحرفي. واذا فُهمت على هذا النحو فإن عقل الله لا بد أن يكون شيئاً شبيهاً بالعقل البشري، رغم أنه بغير شك سيكون أكثر قوة، وحكمة وخيرية. أن كلمة «عقل» إذا ما أخذت بحرفيتها، فانها تعني تياراً من الحالات النفسية المتتالية، المتتابعة، المتغيرة التي تعقب الواحدة منها الأخرى في تسلسل زمني. ولا يمكن للوعي- بالمعنى الحرفي للكلمة أن يوجد على أي نحو آخر. فليس من الممكن أن نتصور وعيا لا يتغير، لأن الوعي يعتمد على التفاعل بحيث لا يكون ممكنا إلا إذا أعقبت فكرة أو إدراكاً، فكرة أخرى- أو ادراكاً آخر يقابلها. وبالتالي فالوعي الذي يكف عن التغير يكف أيضاً عن الوجود وينتقل إلى ظلمات اللاوعي. ومن ثم فلو كان الله وعي بالمعنى الوحيد الذي نعرفه لكلمة الوعي، فلا بد أن يكون وعيا متغيراً.

أما القول بأن وعي الله يتدفق في الزمان، فإن ذلك يتناقض مع صفة الثبات واللاتغير التي تنسب أيضاً إلى الله في جميع الديانات، فهو يضع الله، في الحال، في الزمان، وذلك يتناقض أيضاً مع التصور اللاهوتي لله، القائل بأنه

فوق الزمان وأنه هو الذي خلقه. كما أنه يتناقض أيضاً مع اللاتناهي التي هي صفة الله. فاللامتناهي لا يمكن أن يتغير، لأن ما يتغير ينقصه شيء في لحظة ما سيكون عنده في لحظة أخرى. وذلك الذي ينقصه شيء لا يمكن أن يكون لا متناهيا. والفكر اللاهوتي كله يفترض أن الله لامتناه. أما العقل البشري فهو متناه في مقابل العقل الالهي اللامتناهي. لكن كلما فكرنا فيه، رأينا أننا لا نستطيع أن نلحق به أي معنى على الإطلاق لهذه اللغة. فطالما أن العقل يتدفق بحالات واعية متغيرة. والتغير يتضمن التناهي، ومن ثم كان العقل الالهي تناقضا في الالفاظ.

إننا نستطيع أن نفهم معنى الزمان اللامتناهي، أو المكان اللامتناهي، لكن ما الذي يعنيه لفظ «اللامتناهي» عندما يوصف به الوعي..؟ وطالما أنه لا يمكن تقديم اجابة عن هذا السؤال فقد ذهب بعض المفكرين إلى القول بأننا عندما نصف الله بصفة «اللامتناهي»، فإن كل ما في الأمر أننا نستخدم لفظاً شرفياً.

فنحن عندما نصف الله بأنه «الخير اللامتناهي»، و «الحكيم اللامتناهي»، وما إلى ذلك، فإن كل ما نعنيه، في الواقع، هو أنه خيّر جداً، وحكيم جداً.. الخ، أي إنه أفضل منا بكثير وأشد منا حكمة، ولو صحّ ذلك فسوف يكون الفرق بيننا وبين الله فرق في الدرجة فحسب. ومن المؤكد أن ذلك لاهوت سيء. وسوف يصر رجل اللاهوت على أن الله لا متناه حقاً.

لكن لا يمكن في هذه الحالة إضفاء أي معنى على كلامه، فإن يتوقف عن ايمانه بلا تناهي الله، أو أن يستخدم لغة لا معنى لها.

وكذلك فإن نشاط الله وابداعه يتناقضان مع صفة اللامتناهي، لأن الفعل والنشاط والخلق والإبداع تتضمن التغير الذي يتسق فقط، كما سبق أن رأينا مع المتناهي. ولقد اعترف الفكر اللاهوتي باستمرار أن الظهور والاختفاء صفات للموجود المتناهي وهذا هو السبب في أنهم يقولون إن الله

ثابت ساكن لا يمكن أن يتغير. لكن إذا صحّ ذلك، فإن وعي الله لا يمكن أن يكون قد تغير من ادراك غياب العالم قبل إن يخلقه إلى إدراك حضوره بعد عملية الخلق.

هناك أيضاً صفات ترتبط بصفة القدرة على كل شيء التي تنسب إلى الله، فهل هذه الصفة تعني أنه قادر على خلق الدائرة المربعة؟ لا شك أن ذلك خُلف محال. لكن لو صحّ ذلك كان معناه أن قوانين المنطق ملزمة للعقل الالهي على نحو ما هي ملزمة للعقل البشري، وأن هناك أشياء إذن لا يستطيع أن يفعلها.

وربما نظر القارئ إلى الملاحظة الأخيرة على أنها تافهة. لكنه لا يمكن أن يعتقد ذلك بشأن المشكلات التي تنشأ مرتبطة بفكرة اللامتناهي أو الخديرية التامة لله، لأنه لا يمكن التوفيق بينهما وبين وجود الألم والشر في العالم، وقد أدت إلى واحدة من أعظم المشكلات اللاهوتية شهرة، وأعني بها مشكلة الشر. فاذا كان الله هو المصدر النهائي لكل شيء، لكان معنى ذلك أنه المصدر النهائي للشر، لكن كيف يمكن أن يتسق ذلك مع خيريته الكاملة؟

كتب هيوم يقول:

«إن أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بغير جواب: فهل يريد الله أن يمنع الشر، لكنه لا يستطيع؟ لو صحّ ذلك لكان عاجزاً. أم أنه يستطيع لكنه لا يريد؟ لو صحّ ذلك لكان غير خير. أم أنه قادر ويريد في آن معاً؟ وفي هذه الحالة من أين جاء الشر اذن؟.. »[1].

إن النقطة الجديرة بالملاحظة هي قوة برهان هيوم كلها تعتمد على أنه

---

(1) ديفيد هيوم «محاورات حول الديانات الطبيعية » (نيويورك- شركة هافنز لنلشر عام (1951) القسم 8 ماشر (المؤلف)

يأخذ جميع الألفاظ المستخدمة بمعناها الحرفي. وربما كان من الضروري أن نذكّر القارئ أن ما نحاول أن نبيّنه هو فقط، أن فكرة وجود الله إذا ما أخذت حرفياً فلن تكون سوى أسطورة. ولن يكون لبرهان هيوم أية قوة مالم تكن ألفاظ مثل «قادر » و «يريد؟ و «يستطيع »، قد استخدمت بمعناها المألوف في حياة البشر، بوصفها تعني الأشياء نفسها التي تعنيها إذا ما قلنا عن الموجود البشري انه قادر أو يريد أو يستطيع أن يفعل هذا الشيء أو ذاك. ولن يكون له أدنى قوة ما لم يكن هناك اعتقاد بأن الله عبارة عن شخص أو عقل بنفس المعنى الذي نستخدمه عن الموجودات البشرية عندما نقول: إنها أشخاص لها عقول. لكن إذا ما أخذت الألفاظ والأفكار بمعناها الحرفي عندئذ فإن برهان هيوم لن يكون له جواب على الإطلاق. لكن ذلك لايبين أن فكرة الخير اللامتناهي لله لا ترمز إلى معنى أشد عمقاً وحقيقة من ذلك، لكن لو صحّ ذلك فإنه هو ما أطلقنا عليه اسم خاص هو الأسطورة.

جميع المحاولات لحل هذه المشكلة على مستوى التفسير الحرفي باءت بالفشل بل كانت عبثا واضحا، فقد ذهب بعض المفكرين إلى أن الشر ليس واقعة ايجابية بل هو فحسب واقعة سلبية. فهو ليس سوى غياب الخير، ومن ثم فهو لاشيء، ولا يمكن أن يكون الله مسؤولا عن خلق اللاشيء. غير أن ذلك يعني أن نقول إن الألم والشر لا يوجدان وجوداً حقيقياً على الإطلاق، وهو خُلف محال.

وذهب مفكرون آخرون إلى أننا لا يمكن أن نجد شراً في العالم لو نظرنا إلى العالم ككل. إن مظهر الشر يبدو فقط لرؤيتنا الجزئية المحدودة. إن عدم توافق النغم في التأليف الموسيقي يبدو غير سار لو سُمع وحده. لكن عندما نسمعه كجزء من قطعة موسيقية كاملة فسوف نجد أنه يُسهم في جمال الكل. وبنفس الطريقة سوف يكف الشر عن أن يبدو شراً لو تمكنا من النظر إلى الكون نظرة شاملة تضمه في كل واحد.

غير أن هذه الفكرة- كسابقتها- تتجه نحو إنكار وجود الشر فتجعله

مجرد مظهر وليس حقيقة. وفضلا عن ذلك لو كان المظهر يرجع إلى نظرتنا الجزئية المحدودة، فلا بد لنا من التسليم بأن نظرتنا الجزئية المحدودة، على الأقل، حقيقة، ونرى شراً حقيقياً وليس مجرد مظهر.

ولقد وجد مفكرون آخرون، بعد أن شعروا باليأس التام من مثل هذه المراوغات وألوان الهروب- ملاذاً في مفهوم «السر » أو الغموض ». فذهبوا إلى أن أعمال أو طرق الله في العالم أسرار غامضة أمام العقل البشري، وأن علينا أن نقبل الشر على أنه واحد من هذه الأسرار. غير أن ذلك ملجأ غير منطقي وغير متسق في آن معاً. لأن نفس هؤلاء المفكرين سوف يصرون على أن الأشياء الخيّرة والجميلة في العالم هي دليل على خيرية الله. لكن لو صحّ ذلك، فلا بد أن تكون الأشياء الشريرة- بنفس المنطق- دليلاً إما على شره أو عجزه.

إن أولئك الذين يلجأون إلى مفهوم السر الغامض يقبلون الدليل عندما يكون لصالح قضيتهم، لكنهم يرفضون قبوله عندما يسير ضدهم.

لقد اخترت في هذه الصفحات، كعينات، قلة فحسب من البراهين الشكية التي يمكن استخدامها لتدمير قضية مثل: «هناك عقل قادر على كل شيء، خيّر على نحو لا متناه، خلق العالم ويحكمه ». وقد يكون بعض هذه الباهين مقنعاً وقد لا يكون البعض الآخر كذلك. وسوف يكون من الممكن بالطبع أن نلتقط الثغرات، وأن نناقش وأن نجادل.

غير أن قوة البراهين الشكية من هذا القبيل كلها، سواء طرحتها بطريقة تخلو من الخطأ أم لا، لا بد أن تبرهن في النهاية، كما اعتقد، على أنها لا تقاوم أمام عقل مخلص تماما وغير متحيز تماما في آن واحد.

فما هي النتيجة التي تشير إليها.. » إنها، في رأيي، لا تشير إلى أن جميع الديانات زائفة، ولا حتى القضية التي سقتها الآن تواً- كاذبة تماماً. ولكنها تشير فحسب إلى أن مثل هذه المعتقدات ليست صادقة حرفياً، وأنها في أفضل

حالاتها «أساطير وصور» ربما «تشير إلى» حقيقة أكثر عمقاً». ونحن عندما نتحدث عنها فاننا نتحدث عن الظلام، والمتاهات، ورعب المينوتور. وهذا يعني أننا نتحدث عن الآلهة والعقول القادرة على كل شيء والشياطين.

فما هي إذن- حتى نعود إلى مشكلتنا الثانية- طريقة الحياة، والغاية، والتجربة، التي ترمز اليها هذه الأساطير والصور ما هي الحقيقة الأكثر عمقاً التي تشير اليها..؟

هناك طريقان للحياة يتبعها معظم الناس وهما: طريق «الاستفادة من أفضل ما في الوظيفة السيئة «وطريق القديسين»- القديسون في أي دين. فما هو هذا الطريق الثاني، وما هي غايته؟ طالما أن الطريق والغاية، بحسب كلمات اليوت- «مجهولان»، وما دامت الغاية «لا يمكن وصفها» فإن المؤلف- وهو يتبع الطريق الأول- لا يمكن أن نتوقع منه أن يعرفهما أو يصفهما.

ولا يستطيع أحد أن يفعل ذلك، حتى أولئك الذين اتبعوا الطريق الثاني يمكن أن نقتبس بعضها، ونحن أيضاً نجدها لا لنعبر عن الحقيقة الحرفية العادية، ولا عن «نصف» الحقيقة، لأن هذه الحقيقة «لا يمكن التعبير عنها» بألفاظ اللغة، وهذا هو السبب في أن الناس ابتكروا الأساطير والصور التي تشير فقط أو تلمح اليها. «التجربة» التي هي أيضاً؟ «الغاية» التي « لا توصف فهي تفوق الوصف».

غير أن هذه الوثائق المباشرة للتجارب الشخصية للقديسين والمتصوفة تقترب- على الأقل- بطريقة ما من الحقيقة العارية أكثر من المعتقدات الرسمية للعقائد المختلفة التي كانت في الجانب الأكبر منها من عمل اللاهوتيين وليست من عمل القديسين- رغم أن القديس واللاهوتي قد يكونان في حالات نادرة شخصاً واحداً.

يقول بوذا: «ستظل الحقيقة والدستور الضروري الثابت للوجود ان

جميع مكونات الوجود بائسة »[1].

وجاء أيضاً في الأوبنشاد «في اللامتناهي وحده توجد الغبطة. أما المتناهي فلا توجد فيه أية غبطة.. » [2].

ولو أننا فكرنا في هذه النصوص بطريقة غير متحيزة لوجدنا أن هاتين العبارتين يمكن أن تظهرا أمامنا على أنهما مبالغة كبيرة لا سيما العبارة الأولى. وقد يكون الأمر كذلك. وربما سلمنا بأن السعادة القصوى لا توجد إلا مع الله، الموجود اللامتناهي، لكن هناك قدراً كبيراً من السعادة الأصلية موجودة في الحياة اليومية. ومع ذلك فإن التعبيرات التي توازي أبيات الأوبنشاد يمكن أن توجد في آداب جميع الديانات. فما ينفك القديسون يخبروننا أنه لا يوجد سعادة على الإطلاق، إلا مع الله.

وحتى في لغة اليوت أن كل ما يستطيع أن يفعله الفرد منا، باستثناء، القديسين هو أن يستفيد من أفضل ما في الوظيفة السيئة » وهذه العبارة تقول على أقل تقدير، أنّ الطريق العادي للحياة لا يمكن أبداً أن يكون شيئاً آخر سوى وظيفة أو عمل سيء، فلا يمكن عمل وظيفة خيّرة بأية وسائل مألوفة مثل النقود أو الممتلكات أو رباطة الجأش أو حتى الشعر والموسيقى، والعلم، والفلسفة، والفن. وكل شخص متدين يقول، في الحقيقة، نفس الشيء إن الحياة في هذا العالم المتناهي سيئة وأن «الغبطة لا توجد الا في اللامتناهي وحده » وهو يقولها بألفاظ قوية أو ضعيفة، فمثلاً لغة بوذا هي الأقوى، وربما

---

(1) اقتبسناه من «البوذية على شكل ترجمات «بقلم: هـ. س. وارن (كيمبردج ومطبعة جامعة هارفارد عام 1896) ص 20 (المؤلف).

(2) الأوبنشاد 7- 23 في الكتابات الهندوسية المقدسة- سلسلة افرى مان (المؤلف).

كانت لغة اليوت هي الأضعف[1].

لكن إذا نظرنا نظرة منصفة غير متحيزة ألا نجد أن جميع هذه العبارات الدينية تبدو كاذبة؟ فهناك قدر كبير من السعادة موجود في الأشياء المتناهية، وهناك كثرة من المتع البريئة، وهناك الزهور، وغروب الشمس، والقصائد، والموسيقى، والمسرحيات مثل مسرحية اليوت. فما الخطأ في أمور مثل لعبة البيسبول أو كرة القدم...؟ وهناك أيضاً أشياء طيبة نأكلها ونشربها، والاستمتاع بهذه الأمور قد لا يكون شيئاً نبيلاً على وجه الخصوص. ولا شك أن هناك متعاً رفيعة ومتعاً دنيا. وهناك ألم ومعاناة أيضا.

وقد يرى البعض أن الآلام تفوق المتع، وقد يرى آخرون العكس. لكن أليس من الكذب أن نقول إنه لا توجد في الحياة سعادة على الإطلاق، وأكثر من ذلك أن نقول أن مكونات الوجود بؤس؟. ومع ذلك فإن القول بأنه لا توجد سعادة إلا مع الله، ولا غبطة الا مع اللامتناهي هي العبارة التي تتكرر على نحو موصول على ألسنة القديسين. أتراهم يتحدثون لغواً، وينكرون الحقائق الواضحة..؟ أم تراهم يقصدون شيئاً فشلنا نحن في فهمه حتى إذا كان نردده، كالببغاء، بألستنا في الكنيسة، والمحفل، والمسجد..؟!

أنا أعتقد أن ما يقوله القديسون صحيح- لا فقط أن فيه بعض الحق- بل إنه كله حق.

صحيح أن هناك متعاً ولذات وفيرة، متاحة لنا في طريق الحياة الشائعة- إذا نظرنا إليها من مستوى معين، وأن كثرة منها متع بريئة تماما. والقديس لا

---

(1) ناقش ستيس هذه الفكرة في الفصل السادس من كتابه «الزمان والأزل » ص 205 وما بعدها من الترجمة العربية للدكتور زكريا ابراهيم- المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت 1967 (المترجم).

ينكر ذلك. فهو لا ينكر أن باستطاعتك أن تقضي أوقاتا ممتعة. وأنت عندما تقضي أوقاتا ممتعة فانك تستمتع بوقتك تماما. لكن المستوى الذي يتم فيه ذلك هومستوى سطحي، ونحن نجد في مستوى أعمق أن هذه المتع جميعا سطحية، وضحلة، وفارغة، وعقيمة فهناك ظلام دامس تحت بريق البهرجة التافهة، وأن البؤس هو محورها، وهذا هو السبب في أننا باستمرار نشغل أنفسنا في سعي مؤقت، بسبب الانشغال أننا نريد أن ننسى ما نكون عليه نحن أنفسنا في أعماقنا فعلا.

ولا يصدق ذلك على الحيوانات، فهناك شيء في الإنسان غير موجود في الحيوان، وإلى هذا الشيء تشير أسطورة خلود النفس. فما هو هذا الشيء؟ لا نستطيع الاجابة عن هذا السؤال، لأن هذا الشيء «لا يمكن أن يوصف» أنه فوق الوصف. فلو قلنا أنه «التعطش إلى اللامتناهي» فاننا نستخدم لغة الأسطورة، ونحن أيضاً نستخدم لغة حزينة كئيبة ومبتذلة. ولو أننا قلنا: أن الإنسان الحق هو الله حيث اغترب عنه، وهذا الاغتراب بما أنه الطبيعة الجوهرية للإنسان بوصفه موجودا متناهيا هو البؤس الداخلي الذي نتحدث عنه، فاننا في هذه الحالة نستخدم مرة أخرى بلغة مبتذلة معادة، وكذلك لغة الاسطورة. لكننا لا نستطيع أن نقول سوى شيء كهذا.

صحيح أن الإنسان يمكن أن ينسى نسياناً تاماً ذلك الظلام الداخلي للنفس لدرجة أنه يصبح غير واع به، ولا يعرف له معنى عندما يتحدث أحد عنه. وعندئذ قد يسأل: كيف يمكن للإنسان أن يكون شقيا- ولا يعرف، مع ذلك، شيئا عن شقائه؟ أن الإنسان إذا ما شعر بالسعادة، فهو إذن سعيد. لكن حتى على المستوى السطحي للحياة اليومية فإن ذلك غير صحيح.. أنه يمكن الاعتقاد خلال فترة من الزمان أن المرء سعيد ثم يتحقق بعد ذلك من أن ذلك غير صحيح، وأنه لم يكن كذلك. وقد يسأل المرء مرة أخرى عما إذا كان من الأفضل له- إذا لم يكن المرء واعيا بالظلام بداخله وكان سعيداً على المستوى السطحي- أن يظل في الحالة التي هو عليها، قانعا بها. وذلك هو نفسه

السؤال القديم عما إذا كان من الأفضل أن تكون خنزيراً راضياً عن أن تكون سقراط ساخطاً. والجواب هو: كلا لن يحدث ذلك ما لم تكن خنزيراً.

الحقيقة الجوهرية للدين، لكل دين، انه يوجد طريقة للخروج من ظلام الحياة هذا طريق إلى النور. أن الغاية من طريقك الحالي عقيمة، أما الغاية من الطريق الآخر فهي «الغبطة »، و «النعيم »، وليست هذه مجرد درجة لما يسميه الناس «بالسعادة » انها ليست مجرد «متعة رفيعة »، فالغبطة والنعيم- على نحو ما تُفهم هذه الكلمة الأخيرة عادة- لا تنتمي إلى نفس نظام الأشياء على الإطلاق، وطريق الخروج- طبقاً لجميع الديانات- طويل جداً وشاق جداً. لكنه ممكن لو لديك الإرادة الكافية، فما هو هذا الطريق؟

يفترض، بصفة عامة، أن طريق القديسين يعتمد على الحياة حياة خيّرة طيبة. أعني حياة أخلا قية. أليس القديس هو مجرد إنسان خيّر جدا؟ ويطابق هذه الوجهة من النظر القول بأن الاخلاق هي ماهية الدين، وربما قيل عندئذ أن ماهية المسيحية هي موعظة الجبل. فعندما نطرح المعتقدات جانباً نجد أنه لا يبقى أمامنا سوى الأخلاق، لأنه لا يوجد شيء آخر في الدين، بجانب الأخلاق والمعتقدات. وكذلك وجهة النظر التي تقول إن الدين: «هو الأخلاق المشبعة بالعاطفة » تجعل الأخلاق جوهر الدين.

وطريقة التفكير هذه كلها عبارة عن تخبط قاتل. فمن الصعوبة البالغة أن نقول انها لا يمكن أن تكون سوى نتبجة لضرب من العمى الديني. لأنه كما أن هناك أناساً متبلدين في احساسهم الجمالي، حتى أنهم يظهرون أمام الآخرين عمياناً، وهم مثلاً أولئك الذين ليس لديهم أي احساس بالموسيقى أمامهم سوى خليط من الأصوات- فتلك هي الحال أيضاً مع الدين. ولا يوجد أمثال هؤلاء الناس بين الشكاك فحسب. بل إنهم شائعون بين أصحاب الآراء المألوفة.

ليس الدين، ببساطة، هو الأخلاق. كلا، ولا هو خليط أو مزيج من

الأخلاق والمعتقدات. بل هناك شيء ثالث يختلف اختلافاً كبيراً عنهما هو الذي يشكل ماهية الدين. صحيح أن الدين يعتمد باستمرار على الحياة الأخلاقية، وصحيح أيضاً أن القديسين، في العادة أناس على خلق رفيع، وليس ذلك مجرد صدفة لكنه ضرورة، لأن المحبة والشفقة أو الرحمة تنبع بالضرورة من رؤية خاصة، وتجربة خاصة. ولهذا، نجد أن المتصوف والقديس هما بالفعل أجزاء منهما بحيث لا يملكان البعد عن الأخلاق. غير أن الأخلاق هنا ليست هي الدين.

طريق الأخلاق وحده لن يؤدي أبداً إلى «الغبطة» و «السعادة الروحية»، و «الخلاص»- وتلك هي الغاية من الطريق كما يقال. أنه يمكن أن يؤدي إلى «السعادة الدنيوية». ولقد حاول أفلاطون، وفلاسفة آخرون، أن يبرهن على أن الرجل صاحب الخُلق هو رجل سعيد بالضرورة. وكنا نأمل أن يكون ذلك صحيحاً، ومع ذلك فهناك نوع من الاحباط وخيبة الأمل أو التضليل تذهب إلى أن الحياة هي أخلاقية فقط. قد يقوم المرء بأداء واجبة، ومع ذلك يظل شقياً، أو على الأقل ساخطاً بطريقة أساسية. اذ يبدو، في النهاية، أن الأخلاق لم تفده شيئاً، وأنها ليست سوى عبء ثقيل يحمله على كاهله. وعلى أية حال، فإن السعادة، حتى إذا كانت الحياة الأخلاقية لا تضمن ذلك، فانها لن تكون سوى ظاهرة سطحية مثل المتعة. فهي ليست الغبطة أو النعمة التي سعى إليها ظاهرة سطحية مثل المتعة. فهي ليست الغبطة أو النعمة التي يسعى إليها الدين.

فما هو إذن، هذا الطريق، ما هي هذه الغاية؟ إنها إذا شئنا الدقة «لا يمكن أن توصف» فهي تفوق الوصف. ولا بد أن تفهم عبارة «تفوق الوصف» بمعناها الدقيق، بمعنى أنها مالا يمكن أن يقال، ومالا يمكن التفوه به على الإطلاق بأية كلمات يمكن تصورها، وبأية لغة تصورها- ولن تكون في المستقبل. ويمكن أن تفيدنا هنا ما خلفه لنا القديسون أنفسهم من وثائق. لأن في استطاعتهم أن يقولوا ما لا يمكن قوله، لكن في استطاعتهم

التلميح أو الإشارة إليه بوضوح أكثر مما تفعله معتقدات الدين. ويؤمن القديسون، بالطبع، بمعتقدات الدين ويكررون ذلك: فيؤمن القديسون المسيحيون بالمعتقدات المسيحية، والقديسون الهندوس بالمعتقدات الهندوسية، والقديسون المسلمون بالمعتقدات الإسلامية. فهم جميعا بشر قبل كل شيء آخر مقيدون في معتقداتهم العقلية، بالثقافات المختلفة التي نشأوا فيها، وبمقدار ما يكررون عقائد ديانة معينة ينتمون إليها، يناقضون الديانة الأخرى. لكنهم في بعض الأحيان يرتفعون ويجاوزون الثقافات المختلفة ويسعون إلى النطق بماهية الدين الخالصة نفسها. وعندما يفعلون ذلك فإن أقوالهم تكشف عن قدر مذهل من الاتفاق.

جوهر الدين ليس الأخلاق بل التصوف، وطريق القديسين هو طريق الصوفية. ومن هنا فانني أستخدم كلمتي «القديسين» والمتصوفة» في هذا الكتاب بمعنى واحد. ولا أستطيع أن أمنع نفسي من هذا الاستخدام حتى إذا لم يكن يتفق مع تعريفات المعاجم، وقضيتي التي أدافع عنها هي أن كل دين هو في النهاية تصوف، أو أنه ينبع من الجانب الصوفي في الطبيعة البشرية. ومن ثم فجميع المتدينين متصوفة، بدرجة كبيرة، أو صغيرة. وليس ثمة خط حاسم بين المتصوف وغير المتصوف. فأولئك الذين يُعرفون، عادة، على أنهم متصوفة، ويعترفون هم أنفسهم بذلك، هم أولئك الذين يتحقق تصوفهم بوضوح على ضوء الوعي الكامل، أما الإنسان المتدين العادي، فتصرفه كامن بداخله، أعني يختفي تحت عتبة الوعي. ولا يُرى على السطح الا على نحو باهت، وهو نفسه لا يعترف بوجوده، ولا يعترف به غيره من الناس. أن القديس هو الرجل المتدين على الأصالة. ومن ثم فجوهر حياته هو التصرف سواء عرف ذلك هو نفسه ووصف به نفسه، أو عرفه الآخرون المحيطون به الذين يراقبونه ويصفونه- أم لا.

وسوف اقتبس فيما يلي بعضا من أقوال المتصوفة أخذتها عن قصد من عدد من الثقافات والديانات المختلفة. وما هو مشترك بين هذه النصوص

كلها هو أن هناك نوعاً من التجربة أو الخبرة، أو الطريقة التي تخبر بها العالم تلغي فيها جميع التمييزات بين شيء وآخر- بما في ذلك التمييز بين الذات والموضوع- وتتجاوزها أو نعلو عليها، حتى أن جميع الأشياء المختلفة في العالم تصبح واحدة، أعني تصبح متحدة بعضها مع بعض. ولا بد لنا أن نفترض أنها لا تزال مع ذلك مختلفة، بمعنى ما، لكنها مع ذلك ليست مختلفة بل متحدة. وسوف يتذكر قراء الفلسفة عبارة هيجل الشهيرة «الهوية في الاختلاف». لكن على حين أن هيجل كان يتحدث عن ذلك كنظرية فحسب فإن القديسين يمرون بتجربته أو يخبرونه في العالم- وهو أمر مختلف أتم الاختلاف. وتأكيد إمكان، أو بالأحرى التحقق، لمثل هذه التجربة أو الخبرة يثير في الحال حشداً من الأسئلة. لكن دعنا على أية حال نتقدم الآن إلى الشواهد أو جزء منها مما يسمح به المكان. وسوف أسوق فقط مجرد عينات من آداب هائلة.

هناك شاهد ذائع هو «مايستر ايكهارت»[1]، المتصوف الكاثوليكي في القرن الثالث عشر. وسوف نسوق بضع فقرات من كتاباته على النحو التالي:

«الكل في واحد. والواحد في الكل. الأشياء بالنسبة لها [أي للنفس المدركة] هي كل واحد، وواحد في كل. ها هنا يكمن نقاء النفس وطهارتها فقد تطهرت من حياة منقسمة ودخلت في حياة موحدة. فكل ما ينقسم في الأشياء الدنيا سوف يصبح موحداً بمجرد ما تتسلق النفس وترتفع إلى حياة

---

(1) ايكهارت، برهان (المعلم ايكهارت) 1260- 1327) فيلسوف صوفي ألماني. كان مدرسا للاهوت في كولونيا. وفي عام 1304 عُيّن رئيساً لرهبانية مقاطعة ساكس، لا تنطوي حياته على أية حادثة تذكر لو لم ترفع ضده عام 1320 دعوة بتهمة الهرطقة- كتب كثيراً من المؤلفات منها «العزاء» و «السفر الثلاثي» و «المواعظ» (المترجم).

لا يوجد فيها تضاد ولا تقابل. عندما تصل النفس إلى حياة المعقولة [أي الاستبصار الحق] فانها لا تعرف تضادا ولا تقابلاً. نبئني يا إلهي متى يقع الإنسان في الفهم المحض؟ أقول «عندما يرى الإنسان الشيء منفصلاً عن غيره من الأشياء» ومتى يعلو الإنسان على الفهم المحض؟ أستطيع أن أخبرك: «عندما يرى الكل في واحد عندئذ يكون الإنسان قادراً على تجاوز الفهم المحض»[1].

في هذه الفقرة نجد أن تجربتنا المألوفة بالعالم تسمى «بالفهم» وهو الذي يفصل ويميز الأشياء بعضها من بعض أما الرؤية فهي تعني تجاوز ذلك حيث لا تضاد ولا تقابل ولا تمييز ولا انفصال، بل «الكل في واحد».

وفي فقرة أخرى يقول ايكهارت:

« كل ما لدى الإنسان، من الناحية الخارجية، متكثر،

أما، من الناحية الداخلية، فهو واحد. فكل

أوراق الحشائش، والغابات، والأحجار،

وجميع الأشياء واحدة. تلك هي الأعماق البعيدة..»[2]

وأيضاً:

« عندما تصل الروح إلى ضوء ما فوق الحس،

فإنها لا تعرف شيئا اسمه التضاد أو التقابل.. »[3]

---

(1) اقتبسه رودلف أوتو في كتابه «التصوف في الشرق والغرب» نيويورك ماكميلان عام 1923 ص 45 (المؤلف).

(2) المرجع نفسه ص 61.

(3) نفس المرجع.

والروح في مثل هذه التجربة تجاوز بالضرورة حدود الزمان والمكان، ذلك لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضروريان للتقسيم والانفصال، والكثرة، والتضاد، والتقابل.

فالمكان يقسم الأشياء هنا عن الأشياء هناك، ومن هنا فإن الرؤية الموحدة التي ترى الكل في واحد هي تجربة بالأزلي، لأن الأزل ليس طولاً بلا نهاية في الزمان، بل هو اللازمان، ولهذا السبب نفسه فهو تجربة باللامتناهي. لأنه حيث يكون الكل في واحد، فلن يكون هناك شيء خارج هذا الواحد. ومن ثم فلا شيء يحده أو يحيط به.

وفكرة الحدود هي جوهر المتناهي. فما هو محدود هو وحده المتناهي. غير أن الشيء المحدود فهو محدود بشيء آخر. لكن إذا لم يكن ثمة سوى الواحد، فلن يكون هناك شيء آخر يحده أو يحيط به.

وهذا هو المعنى لمصطلح «اللاتناهي» على نحو ما يستخدم في التفكير الديني. وذلك هو الحل المفارقات التي اكتشفناها فيما سبق في فكرة الله بوصفه عقلاً أو روحاً لا متناهياً.

وليس في استطاعتنا أن نضفي أي معنى على هذه العبارة طالما فهمنا اللامتناهي على أنه يعني اللانهاية المحضة- كما هي الحال عندما نتحدث عن لا نهائية الزمان أو المكان، ولقد رأينا الآن أن الروح المتناهي هو الروح الذي يكون «الكل في واحد» بالنسبة له.

زودنا ذلك أيضاً بمفتاح لمعنى الأبيات التي اقتبسناها من «الأوبنشاد» فيما سبق: «في اللامتناهي وحده توجد الغبطة، أما المتناهي فلا توجد فيه أية غبطة..» وذلك يعني أنه لا توجد أدنى غبطة، في طريقة الحياة المألوفة التي ترى جميع الأشياء بما أسماه «ايكهارت» بالفهم- رغم أنه قد توجد فيها متعة وسعادة. اذ توجد الغبطة فقط في الوعي الأعلى الذي يمثل طريقة الحياة الثانية، طريقة القديسين.

شاهدنا الثاني سيكون فيلسوفاً وثنياً هو أفلوطين Plotinus [1] الذي كتب تلك الرؤية التي بلغها بنفسه:

«رؤيتنا لأنفسنا.. هناك تواصل مع النفس يرتد إلى طهارتها. لا شك أننا ينبغي أن لا نتحدث عن فعل الرؤية. بل أن نتحدث بدلاً من ذلك عن الرؤية وقد تمت. ويتحدث الرائي- بوضوح شديد- عن الوحدة البسيطة. ذلك لأننا أثناء فعل الرؤية فاننا لا نرى ولا نميز أن هناك اثنين، فضلا عن أنه لا يوجد اثنان بالفعل، فالإنسان يتغير، ولا يعود بعد هو نفسه، ولا متعلقاً بذاته، فقد اندمج مع الموجود الأعلى، غارقاً فيه، مشكلاً واحداً معه، فهما لا يكونان اثنين إلا في الانفصال فحسب.

وذلك هو ما ترتبك فيه الرؤية، وتعجز عن إخبارنا به، إذ كيف يمكن

---

(1) ولد في أسيوط بصعيد مصر (عام 203 م- وتوفي في 270 للميلاد)، وتأثر في فلسفته بتراث الشرق القديم وفلسفة أفلاطون. جمع تلاميذ فرفريوس مؤلفاته التي دونها في التساعيات الست الشهيرة التي يعرض في كل تساعية مرحلة من مراحل السلوك التي تصعد بها النفس تدريجياً حتى تتحد بالله. (وقد ترجم الدكتور فؤاد زكريا التساعية الرابعة عن «النفس» عام 1970- وأصدرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب).
لم يكن فيلسوفا مبكرا. فبعد أن انتقل من معلم إلى آخر، وقد خاب أمله من مشاهير عصره. التقى أخيراً، وهو في الثامنة والعشرين «بأمونيوس ساكاس» الذي كان يلقب بسقراط الاسكندرية فقال في نفسه «هو ذا الرجل الذي كنتُ أبحث عنه» وتتلمذ عليه احد عشر عاما إلى يوم الحملة على الفرس فهرب إلى أنطاكية ومنها إلى روما حيث أسس مدرسته. قال وهو على فراش الموت لواحد من تلاميذه، وهو طبيب اسكندراني- «لقد حاولت أن أرجع الالهي الذي فينا إلى الالهي الذي في الكون» ولفظ الروح عن سبع وستين سنة (المترجم).

للإنسان أن يستردع أنباء الموجود الأعلى، بعد أن انفصل عنه، عندما كان يراه متحداً معه مشكلاً مع ذاته شيئاً واحداً؟ ذلك ما لا يمكن أن يقال، ولا ينكشف لأي شخص سوى من واتاه الحظ السعيد ليراه بنفسه... فقد كان الرائي شخصاً واحداً مع المرئي... فأصبح هو الوحدة التي لا اختلاف فيها ولا تمايز، لا من حيث علاقته بنفسه، ولا بأي شيء آخر... وحتى الذات نفسها، فتنها الله وسحرها فاستحوذ عليها، فهدأت وأصبحت في سكون كامل، بل هذا الوجود بأسره...

«تلك هي حياة الآلهة، أو التي تشبه حياة الآلهة، والرجال المباركين- والتحرر من الأمور الغريبة التي تزعجنا هنا، إنها حياة لا تجد متعتها في أي شيء من أشياء الأرض- انها فرار المتوحد إلى المتوحد»[1].

العبارات التي وضعنا تحتها خط تنطوي على النقاط الأساسية التي هي واحدة في جميع الروايات. سواء صدرت عن مسيحيين أو مسلمين، أو وثنيين، أو هندوس، أو بوذيين فهي تقول:

أولاً: ان «الكل واحد» في هذه التجربة، وليس ثمة تمايز بين الرائي والمرئي (لا تفرقة بين الذات والموضوع)، ولا تفرقة بين شيء وشيء آخر. لا تقسيم، ولا انفصال، ولا تفرقة.

ثانياً: إن الرؤية نتيجة لذلك تجاوز العقل وتعلو عليه (الفهم عند ايكهارت).

---

(1) أفلوطين: التُساعية السادسة (المقالة الحادية عشر) نيويورك جميعة مديتشي- ترجمة ستفن ماكينا- والتشديد على الكلمات من عندي (المؤلف). وهو يعني بها فرار القديس أو المتصوف إلى الله، وهو يستخدم في الأصل كلمة تعني الطيران أو الانطلاق أو الهروب، وكأن «المتوحد» «ينشد» المتوحد أو يشتاق إلى الله (المترجم).

ثالثاً: لهذا السبب فإنها لا توصف- لأنه لا توجد كلمات يمكن أن تصفها، لأن الكلمات تعتمد على التمييز والتفرقة بين شيء وشيء آخر، أعني أنها تعتمد على العقل أو التعقل (الفهم عند ايكهارت).

رابعاً: أن التجربة هي تجربة التحرر، والغبطة والنعيم، والهدوء، والسلام.

ولقد رأينا المتصوف الوثني يتفق مع المتصوف المسيحي. دعنا نتحول الآن إلى ثقافة مختلفة اختلافاً كلياً، وأعني بها ثقافة الهند. والديانتان الرئيسيتان في هذه الثقافة هما: الهندوسية والبوذية. وتختلف معتقداتهما، بالطبع، اختلافاً تاماً عن المعتقدات المسيحية أو المعتقدات في الفلسفة الوثنية القديمة. ولا يمكن الشك بأنها تأثرت بهذه المعتقدات، فهما نتاجان محليان للتجربة الهندية الخالصة.

الرؤية الموحدة في الديانة البوذية وهي الوعي الأعلى الذي فوق «الفهم» المحض- يسمى «بالنرفانا». وهو يسمى أيضاً الاستنارة وهو- في الديانة البوذية- في الشمال يسمى في بعض الأحيان «روح بوذا» أو «ماهية- الروح». إنه لخطأ كامل أن نفترض أن النرفانا هي نوع من المكان أو الحالة التي يصل اليها المرء بعد الموت. انها حالة الروح التي يمكن أن يبلغها رجال مازال في أجسادهم حياة ويمشون على الأرض. ولقد بلغها بوذا في مرحلة مبكرة من حياته، ثم عاش وسار في ضوئها نصف قرن من الزمان. ولقد ميز أشقاجوشا Ashvaghosha الذي كتب موجزاً للبوذية أسماه «صحوة الإيمان» في القرن الأول الميلادي- ميّز بين «الوعي الذي يفرق ويميز» وهو الذي أسماه ايكهارت بالفهم الذي يميز ويفرق بين الأشياء المختلفة، وأطلق عليه أفلوطين اسم «العقل» أو «التعقل»- وبين «الوعي الحدسي» أو ماهية الروح التي يكمن فيها بلوغ الاستنارة. يقول:

«ماهية الروح لا تنتمي الى أي تصور جزئي، من تصورات الظواهر أو اللاظواهر.. فليس لديها وعي متجزئ، وهي لا تنتمي إلى أي نوع من

الطبيعة التي يمكن وصفها. فالمفردات والوعي بها لا تظهر إلى الوجود إلا بوصفها موجودات حاسة تتعلق بخيالات كاذبة تدور حول الاختلافات وتعتز بها »[1].

ويقول المؤلف نفسه في فقرة أخرى:

«في هذا الجانب من الاستنارة، تتحرر ماهية الروح من المادة، ومن التفرد، ومن التفكير الذي يفرق.. »[2].

وأيضا:

«لو أن أي موجود حاس كان قادراً أن يظل متحرراً من كل تفكير يفرق، لبلغ حكمة بوذا ».[3]

وهو يقول مؤكداً ما ينبغي أن نسميه بعلاقة الحياة الأخلاقية للرؤية المتعالية- أعني الرؤية التي هي الحياة الخلقية- يقول:

«الخاصية الرابعة » [للاستنارة] هي إثبات المساعدة الرحيمة للتحرر من جميع قيود. الذات فهي تجذب جميع المتشابهات في وحدتها النقية الساكنة الهادئة المسالمة التي تحوي كل شيء، وتنير أرواحهم ببريق متعادل حتى أن جميع الموجودات الحاسة يكون لها حق متساو في الاستنارة.. »[4].

لماذا تؤدي الرؤية الموحدة إلى الحب، والرحمة، ولماذا تكون مصدراً للحياة الخيّرة؟. لأن جميع الاختلافات تختفي فيها، بما في ذلك الاختلاف بين «الأنا » و «الأنت » الذي هو مصدر الأنانية والذاتية.

---

(1) هناك ترجمة «لصحوة الايمان موجودة في «انجيل بوذا » ص 364 (المؤلف).
(2) المرجع السابق ص 365.
(3) المرجع نفسه ص 366.
(4) المرجع نفسه ص 368.

والإشارة إلى السلام والسكينة في هذه الفقرة هامة كذلك. فنحن نتذكر العبارة المسيحية التي تتحدث عن السكينة و «السلام الالهي الذي يفوق كل فهم » فلماذا يفوق كل فهم..؟ إننا نتمتم في الكنيسة بهذه العبارة دون أن نفهم معناها، أو أن نفترض أنها ذروة عليا ليس لها دلالة محددة. مع أنها على العكس تعني ما نقول بالضبط.

فإذا ما رجعنا إلى استخدام ايكهارت «الفهم » لوجدنا أن السلام الإلهي هو نفسه النعيم الذي هو الغاية من طريق القديسين، وهو نفسه الغبطة التي «لا يمكن الحديث عنها » في النرفانا، وهو حرفيا غير واضح أمام الوعي المنطقي والعقل الذي يفرق أو الفهم الذي يفصل ويمايز. ولا علاقة لها بالسلام على نحو ما تستخدم هذه الكلمة في الحياة اليومية وفي التفكير المألوف، أكثر مما يكون النعيم علاقة بكلمة السعادة المألوفة.

ويقول اشفاجوشا مشيراً إلى الأنانية:

«بمجرد ما تدرك الروح الاختلاف، توقظ الرغبة والنهم وتتبع طريق الآلام، عندئذ تلاحظ الروح أن بعض الأشياء ترتبط بذاتها وبعضها لا يرتبط بها. ولو كان في استطاعة الروح أن تظل ساكنة لا تزعجها اضطراب الاختلافات والتمايزات، فإن تصور الذات- الأنا (التي مصدر الشر الأخلاقي) سوف يزول »[1].

وفي نص آخر من نصوص بوذية الشمال، اخترناه من بين نصوص عديدة نجد بوذا يقول لـ «أناندا » تلميذه المفضل:

«لو أنك، يا أناندا رغبت الآن في فهم اكثر كمالا للاستنارة القصوى... فلا بد لك أن تتعلم أن تجيب عن الأسئلة دون أن تلجأ إلى التفكير الذي

(1) المرجع السابق ص 369

يفرق- لأن اعداد «البوذا» العشرة المنتشرة في أرجاء الكون قد نشأوا من دورة دائمة التكرار من الموت وإعادة الميلاد بهذه الطريقة الفريدة نفسها، أعني بالثقة والاعتماد على الأرواح الحدسية»[1].

و «الروح التي تفرق» عند بوذا هي «الفهم» عند ايكهارت، و «العقل» أو «التعقل» عند أفلوطين. أما الروح الحدسي فلا تفرق ولا تمايز، انها الرؤية المؤحدة التي يكون فيها الكل في واحد أو هي «البصيرة» عند ايكهارت.

وننتقل من البوذية إلى الهندوسية. ان «الأوبنشاد»[2]، وهو المؤلف الذي كتبه قديسو الغابة المجهولون ويرجع تاريخه إلى ألفين وخمسمائة سنة أو ثلاثة آلاف سنة- كان هو المصدر الرئيسي لأفضل ما في الفكر الهندوسي منذ عصره حتى يومنا الراهن. والموضوع العظيم الذي تتحدث عنه الأوبنشاد هو الكشف الذي قام به مؤلفوه، وهو أن «اتمان» Atman أي النفس الفردية أو ذات الإنسان متحدة مع براهمان[3] الذي هو النفس الكلية، أو الله، أنا الله.

---

(1) النص موجود في انجيل بوذا السالف الذكر ص 112 (المؤلف).

(2) «الاوبنشاد» كلمة سنسكرتية مؤلفة من مقطعين «أوبا» ومعناها «بالقرب من..» و «شاد» ومعناها «اجلس» أو «مجلس» فهي حرفيا تعني «الجلوس بالقرب من المعلم». ثم أصبحت تطلق على المذهب الغامض الذي أسره المعلم إلى خيرة تلاميذه» وهي تحتوي على 108 محاورات جرت بين المعلم وتلاميذه. ألفها كثير من القديسين والحكماء الذين كانوا يعيشون في الغابات أو في رهبنة بعيداً عن الحياة الصاخبة. وقد كُتب هذا الكتاب- في الأعم الأغلب- فيما بين 800 و 500 ق.م (المترجم).

(3) براهمان Brahman هو الاسم الذي أعطته الاوبنشاد للموجود الاسمى. وبراهمان محايد من حيث الجنس وهو يتميز عن براهما Brahma الاله الخالص. قارن أيضاً «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ترجمة د. امام عبد الفتاح ص 173- الناشر مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

أو إذا شئنا استخدام كلمات الأوبنشاد نفسها: «أنت هو» فالفروق التي، تضعهما بيننا وبين براهمان هي مايا Maya أي وهم أو عدم. والتغلب على هذا الوعي هو الخلاص. لأن النفس عندما تتغلب عليه فانها تنتقل إلى الله وتتحد معه.

غير أن التغلب على هذا الوهم لا يعني فهمه فهماً عقلياً. فقد يعرف البعض على سبيل الفكر التجريدي أن ذات المرء (أو نفسه) تتحد مع الله في هوية واحدة. لكن ذلك لا يقضي على وهم الاختلاف، والانفصال بين الله والنفس (الذات). وفي استطاعة المرء أن يقارن ذلك بأي وهم بصري كرؤية السراب مثلا. فأنت ترى أمامك بحيرة ماء في الصحراء، وقد تكون لديك المعرفة العلمية التي تقول إنه لا ماء هناك. لكن هذه المعرفة لا تجعلك تتخلص من هذا الوهم، فأنت لا تزال ترى الماء هناك وبالطريقة نفسها فإن المعرفة العقلية التي تقول ان ذات المرء (أو نفسه) متحدة في هوية واحدة مع الذات الالهية لا تساعده قيد شعرة في التخلص من وهم الاختلاف والانفصال.

فهوية ذات المرء مع الذات الالهية لا بد من المرور بتجربتها بالفعل. وفي هذه التجربة الصوفية العليا وحدها، يسقط قناع الوهم، وتنتقل النفس إلى تجربة واحدة مباشرة مع براهمان. وتتحدث الأوبنشاد عن هذه التجربة الصوفية في كل مكان. والأمر لا يتطلب قدرا كبيرا من الذكاء لنرى أن هذه التجربة تتحد في هوية واحدة مع الرؤية الموحدة عند ايكهارت، أو هي نفسها هذه الرؤية. وهي أيضاً حالة الجذب عند أفلوطين، وهي كذلك الروح الحدسي الذي لا يفرّق عند البوذية.

ويقال لنا في «الأوبنشاد» ان هناك أربع حالات محتملة للروح. والحالات الثلاث الأولى هي: اليقظة، الحلم، النوم بغير أحلام.

«ويقول الحكيم: أما الحالة الرابعة فهي ليست تجربة ذاتية، ولا هي تجربة

موضوعية، ولا هي تجربة تمثل حالة متوسطة بين التجربتين، كما أنها ليست وضعا سلبيا لا يكون هو الوعي ولا اللاوعي. وهي ليست معرفة الحواس، ولا معرفة نسبية، ولا معرفة استدلالية.

إن الحالة الرابعة تجاوز الحواس، وتجاوز الفهم، وتجاوز كل تعبير. انها الوعي الموحّد الخالص، التي يُطمس فيه تماما كل إدراك للعالم وللكثرة. انها سلام لا يوصف لأنه يفوق الوصف. انها الخير الأقصى. أو الواحد بغير ثان، إنها الذات(1).

في هذه الفقرة نجد أن «الذات» تعني براهمان أي الذات أو النفس الكلية. وعبارة «الواحد بغير ثان» هي تعبير آخر يستخدم بصفة مستمرة لوصف براهمان و «بغير ثان» تعني أنه لا يوجد شيء خارج براهمان، يمكن أن يحده أو يحيط به، ومن ثم فهو «لا متناه» بالمعنى الدقيق للامتناهي الديني الذي سبق أن شرحناه.

وسوف نلاحظ أن الخاصية الجوهرية لهذه الرؤية السامية أنه فيها يتم تجاوز كل اختلاف، وتمايز، وكثرة أو تعدد، وهي - كما قال ايكهارت - تجاوز الفهم. وهي لا يمكن أن توصف لأنها فوق الوصف، وتلك هي الحال مع جميع المتصوفة أيا ما كانت الديانة التي ينتمون إليها، اذ من المستحيل التعبير عنها عن طريق اللغة. فهي كما قال «اليوت» «لا يمكن وصفها» وهي «مجهولة». إنها السلام، والغبطة، والنعيم، والخير الأقصى، والخلاص. إنها «الغاية» من «الطريق». انها ما تقول به - في الفكر المسيحي - أسطورة النعيم

---

(1) الاقتباسات مأخوذة من «الأوبنشاد» ترجمة سواني برابها فندا وفردريك مانشستر (بوسطن - مطبعة بيكون 1948). والتعبير الذي ترجم هنا «ليست تجربة ذاتية ولا تجربة موضوعية» جعله مترجم آخر هو ر. أ - هيوم «ليست معرفة داخلية ولا معرفة خارجية» (المؤلف).

بعد الموت.[1]

أعود فأقتبس من «موندَاكا أوبنشاد» العبارة الآتية:

«الذات الخفية [براهمان] تتحقق في ذلك الوعي الخالص حيث لا توجد ثمة ثنائية» (التشديد من عندي).

وهناك منهج من أكثر المناهج شيوعا تلفت «الأوبنشاد» النظر بواسطته إلى غياب كل تمايز واختلاف في التجربة الصوفية بالالهي، باصرارها بانعدام الشكل لبراهمان (ولا أهمية ولا فارق بين قولنا غياب الشكل لبراهمان وانعدام الشكل في التجربة الصوفية لأن الاثنين واحد). لأن الشكل يعني نوعاً من الطابع أو الخاصية التي تميز شيئاً عن شيء آخر. فالذهب، مثلا، يتميز عن الرصاص بخصائص مختلفة- مثلا بالفرق بين اللون الأصفر واللون الرمادي. وطالما أن له شكلا وله خواص، وطالما أن ذلك هو ما يميز شيئاً عن شيء آخر، فإن الشكل هو من ثم، مبدأ التمايز والكثرة أو التعدد. أما إذا قلنا أن «الكل هو واحد» فإنه، بالتالي، لن يكون له شكل ولا أية خصائص أو كيفيات.

ومن هنا فإننا نقرأ في «كاثا أوبنشاد» ما يلي:

«لا صوت، ولا شكل، لا تلمس، لا تموت، لا تفرق، لا لون، أزلية، ثابتة، لا تتحرك، تجاوز الطبيعة- تلك هي الذات أو النفس».

وهناك أيضاً:

«توصف الذات بأنها ليست هذا ولا ذاك- انها لا يحيط بها فهم، لأنها لا يمكن أن تفهم...».

---

(1) شرح المؤلف هذه الأفكار بالتفصيل في كتابه «التصوف.. والفلسفة» وقد ترجمناه إلى العربية- وتصدره قريباً مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم)

إنها لا يمكن أن تُفهم بمعنى أنها لا يمكن فهمها عن طريق العقل التصوري أعني «بالفهم» الذي تحدث عنه ايكهارت، الذي يبدأ باستمرار بالتمييز بين هذا وذاك. لكن يمكن أن نخبرها بالرؤية الالهية.. وتلك هي تجربة القديس.

وفي استطاعتنا الآن أن نستخرج معا النقاط الأساسية عما قلناه فيما سبق عن الطريق، والتجربة، والغاية من سلوك القديسين في جميع الديانات. أن ماهيته هي العلو أو التجاوز لكل كثرة أو تعدد في رؤية موحدة ترى الواحد.

وفي مثل هذه التجربة لا تزول التفرقة بين هذا وذاك فقط، مثلا بين الحجر والخشب، بل أيضاً التمايز بين الذات والموضوع، بين التجربة والقديس الذي يقوم بالتجربة، فهو يشعر أيضاً بالتجربة على نحو مباشر بأنها الغبطة، والسلام، والنعيم. وذلك هو مصدر جميع الأساطير عن الفردوس القادم.

وللتجربة أيضاً طابع الأزلية، فطالما أن المكان والزمان هما مبادئ الرؤية، والتجربة وحدة لا تنقسم فانها من ثم «فوق الزمان والمكان». وحتى لو كانت رؤية الجذب الصوفي لا تستمر الا لحظة واحدة- التي يمكن أن تحسبها لو أننا نظرنا إليها من الخارج، فإن هذه اللحظة عندما تُرى من داخلها أزلية ولا زمان لها.

وهذا هو معنى الأزل فهو لا يعني زمان لا نهاية له، بل يعني اللازمان. وهذا الأزل في تجربة القديس هو مصدر جميع الأساطير عن خلود النفس، والبعث... الخ التي يرمز فيها إلى الأزل بفكرة الزمان الذي لا نهاية له. وفي النهاية فإن التجربة طابع اللاتنامي بمعنى أنه لا يوجد شيء خارجها يحدها أو يحيط بها، لأنه في التجربة يكون فيها «الكل واحد» لا يوجد «آخر» يمكن أن يشكل حداً، وهذا اللاتناهي في الرؤية هو مصدر كل الأساطير عن الحكمة اللامتناهية، والقدرة اللامتناهية، ومعرفة الله. وفي مثل هذه الأساطير يكون اللاتناهي، مثل الأزل لكي يعني بها لا نهاية له، عندما يشوه على هذا النحو

فإن الله بوصفه روحا لا متناهيا تؤدي إلى ظهور ألـوان مـن الخُلـف والعبـث والمشكلات لاحظناها في الصفحات السابقة.

قد يبدو ذلك كله أشبه بنسيج أحـلام خياليـة. ومـن السـهل جـدا أن نضربه بآلات المنطق الحربية. واذا كنا مطبوعين على هذا النحو فسوف نقـول ما يلي: ليس من الضروري أن نفترض أن القديسين والمتصوفين يقولـون عـن وعي ما ليس حقاً. بل لا بد أنهم خُدعوا بطريقة ما. والتجربة التي يتحـدثون عنها مستحيلة لأنها تناقض ذاتي. لأن الوعي من أي نوع يعتمد على التقابـل، والتمايز، والاختلاف. فاذا مـا اختفـى التمايـز بـين المختلفـات، اختفـى معـه الوعي، ويصبح ببساطة غير واعين.

وإذن فإدراكنا للاختلافات جزء من معنى كلمـة «وعـي» تمامـا كـما أن التعبير «له أربعة أضلاع» جزء من معنى كلمـة «مربـع» فـلا يمكـن إذن أن يكون هناك وعي بغير ادراك للمختلفات. لنفس السبب الذي لا يمكـن مـن أجله أن يكون هناك مربع مستدير.

لكن لا بد لنا من الاشارة إلى أن الرجل الذي يولد أعمى، وهو بالضبط نفس المنطق- والذي لا يعرف العالم الا من خلال اللمس- وقد نتغاضى عـن الشم، والتذوق، والصوت- في استطاعته أن يبرهن أنـه لا يمكـن أن يوجـد شيء اسمه الابصار. وقد يسير برهانه على النحو التـالي: الـوعي يعنـي إدراك الأشياء عن طريق اللمس. ومن ثم فجزء من معنى الوعي هو اتصال الجسـم بالشـيء الذي نخبره.

غير أن الناس الذين يتحدثون عن الإبصار يقولون: كأنـه يمكـن إدراك الأشياء عن بعد أو بدون ملامسة الجسم للشيء. لكن ذلك تناقض ذاتي. لأن كون المرء على اتصال بالشـيء هو جزء من معنى التجربة أو الإدراك.

وهذان البرهانان الأول ضد التجربة الصوفية، والثاني ضـد الإبصـار-

هما برهانان قبليان Apriori [1] أعني أنهما برهانان يقومان على أساس المنطق الخالص، لا على أساس التجربة. فهناك ببساطة شيء اسمه الإبصار، على الرغم من أنه يبدو متناقضاً مع الرجل الضرير. وهناك ببساطة شيء اسمه التجربة الصوفية، رغم أنها تبدو متناقضة مع أولئك الذين لم يمروا بها وفي استطاعتك أن تقول، بالطبع، أن ما يقوله القديس أو الصوفي ليس سوى كذب، أو انه مضلل مخادع، وربما قال الرجل الضرير الشيء نفسه عن الرجل الذي يرى.

لكن يبدو لي- من وجهة نظري- تكراراً مستمراً للأشياء نفسها يقوم به أعداد لا حصر لها من المتصوفة في مختلف البلاد والعصور والثقافات، والتي تكون في حالات كثيرة مستقلة بعضها من بعض ولم يتأثر بعضها ببعض، من وجهة نظرة ترى اتفاق هؤلاء المتصوفة بعضهم مع بعض في المسائل الأساسية في رؤيتهم، والكتابات الهائلة كشواهد التي لم أستطع هنا أن أقدّم سوى بضعة نماذج قليلة منها- من هذه الوجهة من النظر أستطيع أن أقول إن مثل هذا التفسير غير معقول. وانما التفسير المعقول يكمن في قبول وتصديق ما يقولونه.

نصل الآن إلى المشكلة الثالثة التي طرحناها في بداية هذا الفصل وهي: ما إذا كانت تجربة القديس تتضمن أية نظرة خاصة عن طبيعة الكون. يبدو أن هناك نظرتين محتملتين يمكن أن يأخذ المرء بهما، فقد يقال إنّ التجربة المتصوف حقيقة، بمعنى أنه يمر حقاً بهذه التجربة وأن لديه هذه الصفات العجيبة التي يخبرنا بها. لكنها ليست سوى تجربة ذاتية في ذهنه هو، ومن ثم فهي لا تتضمن شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للعالم خارجه. وهذه التجربة، من

---

(1) أي سابقان على التجربة أو هما عقليان منطقيان لم يستمدا من عالم الواقع الذي نعيشه (المترجم)

هذه الزاوية، أشبه بالحلم، والحلم حقيقي بمعنى أنه حالة ذاتية في ذهن الحالم، لكنها لا توجد في العالم الخارجي، وهي لا تتضمن شيئاً على الإطلاق من العالم. ويمكن أن نطلق على هذه الوجهة من النظر اسم: النظرة الذاتية للتصوف.

والنظرة الأخرى المحتملة هي القول بأن التجربة الصوفية تتضمن، ببساطة، شيئاً موضوعياً. وقد يقال: إنها تتضمن أن هناك موجوداً حقيقياً، من ناحية الموضوع، وهو بروح أو شخص هو الله، وهو خالق هذا الكون. وتلك هي وجهة النظر التي تأخذ بها معظم الديانات ومعظم المتصوفة. ففي الهندوسية، مثلا، نجد أنهم يؤمنون بأن التجربة الموحّدة تتحد مع براهمان، وبراهمان هو الله- على الرغم من أنه ينبغي علينا أن نضيف أن مفكري الهندوس كثيراً ما لا يعتقدون في الله كموجود شخصي. ويمكن أن تسمى هذه الوجهة من النظر باسم: النظرة الموضوعية. ومن ثم يكون السؤال الذي ينبغي علينا أن نطرحه: هل تتضمن التجربة الصوفية ما يسمى عادة «الوجود الموضوعي لله»..؟

لا تأخذ جميع الديانات بهذه النظرة الموضوعية. ومن غير المأمون أن نتحدث- بثقة شديدة- عما كان بوذا وتلاميذه الأوائل يؤمنون بها. غير أن الكتابات البوذية المبكرة. تظهر هنا على الرغم من أنه مرّ بتجربة صوفية، ربما كانت أوضح مما مرّ به أي إنسان- فإنه لم يجعلها موضوعية. لقد نشأ كرجل هندوسي لكنه أنكر، ظاهرياً، حقيقة «براهما» وهو المرادف الهندوسي لله.. وما أكده هو حالة الاستنارة للقديس التي هي «النرفانا». ويبدو ذلك في مواجهتها تأويلاً ذاتياً، وقد قالت به بوذية الجنوب أعني المدارس البوذية في سيام، وبورما، وسيلان (سرى لانكا)- رغم أن بوذية الشمال رفضته. وهذا هو السبب في أن البوذية يقال عنها أحيانا إنها مذهب في الإلحاد.

وليست البوذية هي العقيدة الوحيدة في الهند التي أخذت بالنظرة الذاتية للتجربة الصوفية، فقد قالت بالشيء نفسه مذاهب السنخا واليوجا.

ويبدو من ذلك أن القول بالتأليه ليس مضموناً ضرورياً لتجربة القديس. لكن من المؤكد أنه مضمون طبيعي- وهو ما يبدو أن الغالبية العظمى من الرجال المتدينين تتجه نحوه، ويظهره بتأكيد جميع الديانات الكبرى من المسيحية إلى الهندوسية واليهودية إلى الإسلام.

قد يبدو أنه اما أن تكون النظرة الموضوعية أو النظرة الذاتية، صحيحة، وأننا مضطرون للاختيار بينهما. وفي رأيي أن ذلك غير صحيح. والواقع أنه لا هو حقيقة أو- إذا فضّلنا أن توضع بهذه الطريقة- أنهما معاً صحيحان. فكل نظرة صحيحة من زاوية مختلفة. وسوف أبدأ ببيان أن كلاً منهما إذا ما أخذت على أنها الحقيقة الوحيدة فإنه يمكن الاعتراض عليها.

واعتراض الرجل المتدين على وجهة النظر الذاتية هو أنها تفوّض حقيقة الدين. لقد سبق أن رأينا النظريات اللاهوتية لا يمكن أن تكون صحيحة حرفياً، بل يمكن فقط أن تكون رمزية. وذلك يرادف قولنا إنها أساطير تشير تلميحاً إلى حقيقة أعمق. لكن لو صحّ ذلك لكان معناه أنه لا بد أن تكون حقيقة أكثر عمقاً يمكن الاشارة أو التلميح إليها، ويمكن، بالطبع، أن نقول أن ما تشير اليه ببساطة هو التجربة الصوفية الذاتية نفسها[1] لكنها وجهة نظر غير مقنعة تماماً للوعي الديني. إنها ترادف قولنا إن «فكرة وجود الله» لا تعني سوى أنها حالة صوفية معينة توجد أحياناً في أذهان بعض الناس.

ولا شك أن الرجل المتدين يمكن أن يسلّم أن التصورات الشائعة عن الله الذي هو روح، بمعنى أنه تيار من الحالات السيكولوجية: كالانفعالات، والعواطف، والإرادة، والأفكار... الخ يعقب بعضها بعضاً في الزمان لا يمكن أن تصف الطبيعة الحقيقية لله، وإنما هي رمزية فحسب. لكن لو أريد

---

(1) تلك هي وجهة النظر التي أخذت بها في بحث كتبته بعنوان «المذهب الطبيعي والدين...» لكني تخليت عنها (المؤلف)

للدين أن يكون صحيحاً بأي معنى، فلا بد، في رأي الرجل المتدين، أن يكون هناك موجود حقيقي معين هو الذي يرمز إليه.

أما الاعتراض على النظرة الموضوعية فهو ليس بمثل هذا الوضوح، وإن كان مثله في الأهمية. فلو أننا نظرنا إلى التجربة الصوفية نفسها، وتساءلنا ماذا تتضمن لأجبنا أنها تعلن عن نفسها بوصفها لا هي ذاتية ولا موضوعية. وهذا ما تقرره نصوص كثيرة في «الأوبنشاد» اقتبسناها من قبل. مثل «أما الحالة الرابعة فهي ليست تجربة ذاتية ولا تجربة موضوعية- » فاذا اعترض معترض قائلا: أن ذلك هو رأي الفكر الهندوسي لا المسيحي، فلا بد أن نحتج، لأنها تقول فقط الواقعة الأساسية عن التجربة الصوفية، أيا ما كان الدين الذي توجد فيه، أعني أنها تعلو وتجاوز التمييز بين الذات والموضوع، فاذا أضفنا إلى ذلك أن مضمون التجربة الصوفية، هو الله نفسه، فإنه ينتج من ذلك أن الله نفسه لا هو ذاتي ولا هو موضوعي.

ويتضمن ذلك أن الله ليس موضوعاً، وأننا لا نستطيع أن نقول بصدق حتى أنه «موجود» لأن كلمات «موضوعي»، و «موجود»، أو ما هو موجود أو ما هو موضوعي هو شيء يقع خارج الأشياء الأخرى، وهو من ثم متناه. مع أن الله لا متناه وليس شيئاً بين أشياء أخرى. وهذا هو السبب الذي من أجله تفشل جميع الأدلة على وجود الله - ذلك لأن البرهنة على أن شيئاً ما موجود، تعني أن تنتقل عن طريق الاستدلال من شيء معين إلى شيء آخر. وهكذا نجد أن الأدلة تفترض أن الله هو «شيء آخر»، فمثلا لو كان الله هو السبب الأول، فهناك، إذن، أشياء أخرى إلى جانب الله هي النتائج التي يكون هو بالنسبة لها سبباً، وهي الأشياء التي تنتقل منها إليه عن طريق الاستدلال، فالشمس والقمر موجودان وهما موضوعيان، وذلك يعني أنهما جزء من النظام الطبيعي أعني نظام الزمان- المكان. غير أن الله ليس جزءاً من هذا النظام. ومن ثم فهو ليس موجوداً ولا موضوعياً.

لكن من العبارة التي تقول إنّ الله ليس موضوعياً، لا ينتج أنه ذاتي، أو

مجرد فكرة وهمية. أو حالة من الحالات السيكولوجية في ذهن شخص ما. لأن ما تعلمه لنا التجربة الصوفية هو أنه لا هو موضوعي ولا ذاتي.

والقول إن الله ينبغي ألا يكون الواحد ولا الآخر يبدو أنه قول لا يمكن فهمه أو الاحاطة به، وينبغي ألا يدهشنا ذلك، ما دمنا نعرف أن عدم فهم الله أو الاحاطة به، في هذه الصورة أو تلك، قد تأكد في جميع الديانات الكبرى.

ومع ذلك فإن شيئاً ما يمكن عمله لمساعدة العقل للخروج من هذا المأزق. لقد اعتدنا عن طريق العلم على تصور الإطار المرجعي. فافرض، مثلا، أن حادثين س، و ص، حدثتا. فإنه طبقا لنظرية النسبية، من وجهة نظر الزمان- المكان كاطار مرجعي، فإن س يمكن أن تحدث قبل وبعد ص. وحتى وقت قريب كان يُنظر إلى ذلك على أنه تناقض. وكان ينبغي علينا أن نقول أنه لا يوجد سوى نظام واحد للزمان، وأنه إذا وقعت حادثتنان غير متآنيتين، عندئذ اما أن تكون س قد وقعت قبل ص، أو أن ص وقعت قبل س.

من الخطورة بمكان أن نضغط على التماثل العلمي إلى أبعد مدى في مجال الدين فإنك لن تجد أن تشابهاً أو تماثلاً علمياً يمكن أن يفسر الحقيقة الدينية على نحو سليم. لكن مع هذا التحذير، ومع تذكر أنه ليس أكثر من مجرد تماثل ناقص، فإننا ربما قلنا إن التناقض بين النظرة الطبيعية والنظرة العلمية للعالم، والنظرة الدينية يرجع إلى واقعة أننا استخدمنا إطارين مرجعيين.

فقد نتحدث عن النظام الطبيعي أو النظام الزماني، ونظام الأزل بوصفهما إطارين مرجعيين. وينكشف نظام الأزل في تجربة القديس الصوفية. والنظام الطبيعي هو نظام عالم الزمان والمكان الذي ينكشف أمام العلم أو أمام العقل. وإذا ما استخدمنا النظام الطبيعي كاطار مرجعي، عندئذ سوف يكون النظام الطبيعي من هذه الوجهة من النظر هو الحقيقة الوحيدة، وستكون التجربة الصوفية ذاتية، وفكرة الله عبارة عن وهم. وتلك الحقيقة

التي يعرضها مذهب الإلحاد، ومذهب الشك، والمذهب الطبيعي. لكن إذا ما استخدمنا نظام الأزل كاطار مرجعي. فإن الله من هذه الوجهة من النظر، وكذلك نظام الأزل سيكونان الحقيقة الوحيدة، وسيكون العام والنظام الطبيعي عبارة عن وهم. واذا نظرنا إلى اللحظة الصوفية من خارج ذاتها لوجدنا أنها لحظة في الزمان. واذا نظرنا اليها من داخل ذاتها لوجدنا أنها الأزل ككل.

فالقول بأن الله وهم هو وجهة نظر المذهب الطبيعي، أما القول بأن العالم وهم فهو وجهة نظر الأزل. وتجد هذه النظرة الأخيرة التعبير الفعلي عنها في عقيدة «المايا Maya » [العدم- الوهم] الهندوسية وفي صورة أقل تطوراً في جميع تلك الفلسفات من أمثال فلسفة أفلاطون، واسبنوزا، والمثاليين الألمان، وبرادلي التي ذهبت إلى أن عالم الزمان والمكان هو مجرد «ظاهر » أو أنه «ليس الحقيقة الصحيحة » أو أنه «يصف حقيقة »، أو أن له «درجة دنيا من الحقيقة ».

وسوف نلاحظ أن هذه النظرة تتطابق مع استبصار كانط القائل بأن حل المشكلة الدينية ليس في القيام بتسوية ما، بل في القول، بأن المذهب الطبيعي العلمي لا بد أن يكون صادقاً مائة في المائة وأن الدين أيضاً لا بد أن يكون صادقاً مائة في المائة. فالمذهب الطبيعي هو الحقيقة الوحيدة عن النظام الطبيعي، والدين هو الحقيقة الوحيدة عن نظام الأزل. غير أنه يمكن القول بأن النظامين هامان معاً في التجربة الصوفية التي هي في آن واحد أزلية- من منظورها الخاص، وهي لحظة في الزمان من منظور الزمان. والإنسان، كما قال كانط، يسكن في هذين العالم معاً. والخطأ الوحيد الذي وقع فيه كانط هو فشله في إدراك أن الإنسان يمكن أن تكون له تجربة مباشرة بنظام الأزل في الرؤية الصوفية.

إذا قبلنا الاقتراح الذي عرضناه هنا لحل للمشكلة الدينية فلا يزال هناك عدد من الأسئلة يُلح على الناس في حياتهم اليومية الذين لا يندمجون في

الزمرة المعروفة باسم المتصوفة. فقد يطرح سؤال مثل: ما الذي يؤدي إليه ذلك كله؟ وإلى أين يتركنا؟ فقد يبدو أن الرؤية الدينية لا تكون ممكنة الا لفئة قليلة غير عادية من البشر، ذلك لأن الصوفي العظيم نادر مثل الشاعر العظيم. فما الذي يمكن أن يعنيه الدين بالنسبة لنا؟ ألا ندخل نحن في الحسبان هنا أم أننا بعيدون تماما عن هذا الموضوع؟ وبغض النظر عما نؤمن به الا تبدو لنا كرواية مسافر فحسب، شيئا لا يمكن لنا نحن أنفسنا أن نمرّ بتجربته أو أن نعرفه؟ واذا صحّ ذلك فانها لن تعني شيئا بالنسبة لنا في حياتنا العملية، وربما نقرر أن نتجاهلها تماماً.

والإجابة هي أنه من الخطأ أن نفترض أن هناك خطاً فاصلاً وحاسماً يمكن أن نجره بين التجربة الصوفية، وغير الصوفية ومن السهل أن نعترف أنه لا يوجد خط فصل بين الشاعر وغير الشاعر، فنحن جميعاً شعراء بدرجة كبيرة أو صغيرة. وهو ما تبرهن عليه واقعة أن الشاعر العظيم عندما يتحدث تردد أرواحنا صدى أقواله وتصبح رؤيته هي رؤيتنا بحيث يمكن أن نقول أن هذه الرؤية موجودة بداخلنا وأنه يستدعيها فحسب. واذا لم يكن الأمر كذلك، أعني إذا لم نكن شعراء بداخل أنفسنا، فإن كلماته ستكون بالنسبة لنا مقاطع لا معنى لها، وسوف نستمع إليها بغير فهم عميق.

ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للتصرف، فالناس جميعاً أو على الأقل الناس أصحاب الحس المرهف كلهم متصوفة بدرجة ما. فهناك جانب صوفي في الطبيعة البشرية كما أن هناك جانباً عاقلاً في هذه الطبيعة. وأنا لا أعني بذلك أننا متصوفة بالقوة فحسب بمعنى أننا نستطيع، نظرياً، أن نعيش حياة هي مستحيلة عمليا بالنسبة لمعظمنا، وأن نحقق الوعي الصوفي. فذلك في الواقع سيكون عديم الفائدة. بل أعني أننا نمتلك الوعي الصوفي الآن، رغم أنه مطمور عند معظمنا فحسب، وذلك هو ما تبرهن عليه واقعة- كما هي الحال في الشعر- أقوال القديس أو الصوفي تستدعي استجابة ما بداخلنا مهما كانت باهتة، فهناك شيء ما بداخلنا يستجيب لأقوال الشاعر لماذا أصبحت،

إذن، عبارة أفلوطين، «فرار المتوحد إلى المتوحد » عبارة شهيرة تناقلتها العصور؟ لماذا خلبت عقول أجيال من البشر..؟ إنها ليست مجرد لغو فارغ حتى بالنسبة للناس الذين- رغم أنهم لم يمروا طوال حياتهم بتجربة يمكن أن تسمى «تجربة صوفية »- فإنهم مع ذلك أصحاب أذهان حساسة من الناحية الروحية، لا بد أنها، إذن، تحرك عندهم بعضاً من مياه الروح العميقة التي تكون عادة مختبئة والتي يمكن أن تنجذب عندئذ إلى السطح أو قريباً منه. ففي أعمق أعماقنا بعيداً عن عتبة وعينا المألوف، تكمن تلك الروحية الحدسية التي لا تفرق والتي أصبحت عند الصوفي العظيم طافية عند السطح، وموجودة في ضوء المعرفة الواعية وعياً تاماً.

ومن المعقول أن نجد أن الناس العاديين عندما يكون لديهم ما يسمونه «بالمشاعر الدينية » أو «التجارب الدينية » من أي نوع، سواء أكان في أذهانهم فكرة واعية عن الله أو بدونها، سواء، أكان مايشعرون به من رهبة، وتعجب، وجلال الجبال، وغروب الشمس أو منظر البحر- سواء أكانت مثل هذه المشاعر الدينية، غامضة لو لم تتشكل بعد أو غير واضحة، أو يصعب التعبير عنها، معتمة وغير منظمة، أو منسقة- فانها تحرك أعماق الرؤية الصوفية، ولو أننا استطعنا أن نستخرجها إلى سطح الوعي إلى الضوء الواضح، فسوف تكون هي رؤية الجذب عند الصوفي العظيم وقد اكتملت تماما.

إنّ الاستبصار القديم يقول إن بعض «المشاعر » على الأقل لم تتشكل بعد، وهي معلومات بدائية ناقصة. وهذا هو تبرير المشاعر الدينية الشائع عند عامة الناس. فهي ليست عواطف ذاتية حساسة، وإنما هي تجارب صوفية باهتة.

إنها رؤية معتمة لما هو أزلي، تظهر على هيئة مشاعر أو حتى انفعالات وعواطف لأنها غامضة ومعتمة.

ها هنا تجد أساطير الديانات المختلفة وظيفتها وتبريرها. ولا شك أنها

زائفة أو كاذبة إذا ما أخذت بحرفيتها. لكن سواء أخذها المتعبد بحرفيتها أو تعرّف عليه بوصفها أساطير، فهي تقوم بوظيفة إثارة تلك المشاعر الدينية بداخله التي هي، في الواقع نظرة بعيدة جداً عن الالهي.

فقد يشعر المرء بقلبه أو قد يقول بلسانه إن الله هو إله الحب وقد يصلي لذلك الإله. ولا يهم بعد ذلك ما إذا افترض بسذاجة أنه هناك، في مكان ما لا يراه من حوله يصيخ السمع إلى كلماته، إلى كلمات الروح العظيم الخيّر المحسن الذي ينظر إليه بعاطفة بشرية تسمى بالحب.

لا يهم أيضاً ما إذا كان، على العكس، يعرف أن لغته وأفكاره هي تعبيرات رمزية لا ينبغي أن تؤخذ بحرفيتها أما الأثر الداخلي فهو كامن فيه، انه نداء الأزلي، فذلك في الحالتين شيء واحد.

ذلك هو تبرير الأساطير والصور، ومن ثمّ تبرير العقائد والمعتقدات في الديانات الكبرى في العالم. ولا شك أنها تميل في جانب إلى الهبوط إلى مرتبة الخرافات، وفي الجانب الآخر إلى تجريدات عقلية بحتة ميتة من الناحية الروحية ولا حول لها. ولا شك أنها تصبح من هذه الزاوية قيوداً على عقول الناس، بل حتى مصادر للاضطرابات العقلية والروحية، وقد تصبح ضروباً من الخدع والزيف. ولهذا السبب يتحول اليها العقلية والروحية، وقد تصبح ضروباً من الخدع والزيف. ولهذا السبب يتحول اليها فلاسفة الشك ليجعلوا منها تطهيراً روحياً، ويقوم الشكاك أيضاً بهذه الطريقة بوظيفة لها قيمتها في الحياة الروحية.

لكن معظم الناس- من حيث الأساس- يحتاجون إلى أساطير وصور لتثير فيهم الرؤية الإلهية. وعندما تهبط قائمة الرموز إلى التجريدات المحضة أو تنحط إلى مرتبة الخرافات، تظهر قائمة جديدة. وفي استطاعة المرء أن يفترض أنه حتى عظماء الصوفية لن يحتاجوا إلى أي تمثلات مجازية عن الأزلي، ما دام لديهم الألي نفسه. ومع ذلك فإن الغالبية العظمى منهم يستخدمون

رموز الدين الذي ولدوا في رحابه وتعلقوا بأهدابه، وبهذه الطريقة يبدو أن ما يقوله أحد المتصوفة يتناقض مع ما يقوله متصوف آخر. والواقع أنهم يستخدمون رموزا مختلفة لكنهم يعبرون عن حقيقة واحدة.

قد يلتحق المرء بكنيسة معينة وقد لا يلتحق على الإطلاق. وقد ينفر من الخرافات التي تهبط اليها الديانات فتصبح مشحونة بضروب من الزيف والنفاق. أو ربما رأى الزيف الحرفي في العقائد، ولأنه تعلّم أن يأخذها حرفياً، يعتقد أنه لا يوجد طريق سوى ذلك. ولأنه فشل في أن يرى حقيقتها الرمزية ووظيفتها، فإنه يبقى في السلب المحض. وعندئذ قد يسمى نفسه «لا أدري» أو «ملحدا»، ولكن لا ينتج من ذلك أنه لا ديني حتى لو اعترف بذلك. ويبقى الدين الذي يؤمن به في صورة من المشاعر الدينية الواضحة، التي لا تعطيها أساطير على الإطلاق، والتي لا شكل لها، ولا بد لكل إنسان في الديانة المعينة أن يشق بنفسه طريقه الخاص وليس من حق أولئك الذين وجدوا طريقهم الخاص، إدانة أولئك الذين عثروا على طريق آخر.

وإذا ما قبلنا نظرية الدين التي أوجزتُ خيوطها، فإنها على الأقل سوف يمكن أولئك الذين لم يجدوا مكانا في ديانة معينة أن يفهموا الجانب الديني في الطبيعة البشرية، سواء بالنسبة لأنفسهم أو بالنسبة للآخرين في آن معا، كما يجدوا وظيفة وتبريراً للعقائد الدينية الذين يؤمنون بها، ولأصحاب العقول البسيطة الذين يتعقلون بها وكذلك بالنسبة لأولئك الناس الأكثر تحضراً والذين ربما أسرعوا أكثر مما ينبغي في إدانتها[1].

---

(1) وجهة النظر عن الدين التي أوجزتها، بطريقة سيئة، في هذا الفصل عرضها المؤلف بتفصيل تام في كتابه «الزمان والأزل» (المؤلف). وقد ترجمه إلى العربية الدكتور زكريا ابراهيم وراجعه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. وأصدرته مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر عن المؤسسة الوطنية بيروت عام 1967 (المترجم)

# الفصل الحادي عشر

# مشكلة الأخلاق

المشكلة الثانية الكبرى التي خلقها ظهور المذهب الطبيعي العلمي أمام العقل الحديث تتعلق بأسس الأخلاق. ذلك لأن الأسس الدينية القديمة قد تهرأت وتهدمت إلى حد كبير.

وربما كان لنا أن نقول إن الصرح الذي شيدته الأجيال فوق هذه الأسس قد أصبح في خطر الانهيار. وان كنت اعتقد أن الانهيار الشامل للسلوك الأخلاقي، بعيد الاحتمال جداً، كما أشرت من قبل. لأن المجتمع الذي يحدث فيه هذا الانهيار الشامل لن تقوم له قائمة بعد ذلك. ومع ذلك فالخطر الذي يحيق بالمعايير الأخلاقية الملازمة لاختفاء الأسس الدينية القديمة ليس وهماً.

وسوف أناقش في البداية مشكلة حرية الإرادة، فمن المؤكد أنه ما لم تكن هناك حرية إرادة فلن تكون هناك أخلاق، لأن الأخلاق تتعلق بما ينبغي، أو لا ينبغي، على الناس القيام به. لكن ما لم تكن للإنسان حرية الاختيار فيما يفعل، وإذا كان سلوكه باستمرار يتم عن طريق الجبر، فلن يكون لكلامنا معنى حين نقول له: ما كان ينبغي عليك أن تسلك على هذا النحو، وانما ينبغي عليك أن تسلك على نحو مختلف. لأن جميع الأوامر الأخلاقية سوف

تكون، في هذه الحالة، بغير معنى.

ومن ناحية أخرى لو أنه كان يسلك باستمرار سلوكاً جبرياً، فكيف يمكن أن يكون مسؤولاً أخلاقياً عن أفعاله؟ كيف يمكن، مثلا، معاقبته على عمل لم يكن في استطاعته أن يعمل غيره؟!

علينا أن نلاحظ أن أساتذة الفلسفة أو علم النفس الذين ينكرون حرية الإرادة لا يفعلون ذلك إلا في لحظات الاحتراف، وفي قاعات المحاضرات، أو في دراساتهم. لأنهم عندما يصلون إلى القيام بعمل ما، من الناحية العملية، ربما أتفه الأعمال، فإنهم يسلكون بطريقة مختلفة كما لو كانوا هم وغيرهم، أصحاب إرادة حرة. فهم يسألونك على مائدة الطعام هل تختار هذا الطبق أو ذاك، ويسألون الطفل لمَ يقول الكذب وسوف يعاقبونه لو أنه اختار أن يسلك طريق الخطأ، وذلك كله يتناقض مع عدم الايمان بحرية الإرادة مما يجعلنا نتشكك في هذه المشكلة ونتساءل أهي حقا مشكلة؟ فالنزاع فيما يبدو لفظي فحسب، وهو لا يعود إلى شيء إلى خلط وغموض أو التباس في معاني الكلمات. وهذا هو ما يسمى الآن، وفقاً للرأي السائد، مشكلة الدلالات اللفظية.

كيف ينشأ النزاع اللفظي؟ دعنا ننظر في حالة، رغم أنها خُلف محال، بمعنى أن أحدا لا يخطئ أبداً فيتورط فيها، ومع ذلك فهي توضح المبدأ الذي سوف نستخدمه في حل هذه المشكلة: افرض أن شخصاً اعتقد أن كلمة «إنسان» تعني حيواناً معيناً له خمسة أرجل، وأن عبارة «حيوان بخمسة أرجل» هي التعريف الصحيح للإنسان، أنه يستطيع عندئذ أن يجوب العالم ويلاحظ بحق أنه لا يوجد حيوان بخمسة أرجل، فقد يذهب إلى إنكار وجود البشر.

وهذه النتيجة المنافية للعقل وصلنا اليها لأننا استخدمنا تعريفاً غير صحيح «للإنسان». وكل ما عليك أن تفعله هو أن تبيّن له الخطأ الذي وقع

فيه، وأن تقدم له التعريف الصحيح. أو أن تبيّن لـه، عـلى الأقـل، أن تعريفـه خطأ، والمشكلة والحل هما معا لفظيان تماماً بـالطبع. ومشـكلة حريـة الإرادة وحلها. كما سوف أبيّن، لفظية بالضبط بالطريقـة نفسـها. والمشـكلة خلقتهـا واقعة أن المثقفين لا سيما الفلاسفة زعموا تعريفاً غير صـحيح لحريـة الإرادة، ثم اكتشفوا بعـد ذلـك أنـه لا يوجـد في العـالم مـا يلبـي تعـريفهم، فـأنكروا وجودها.

وبمقدار ما يتعلق الأمر بالمنطق فإن النتيجة التي انتهوا إليها هي خُلـف محال مثلها تماما مثل مَن أنكر وجود البشـر في المثـال السـابق (لأنـه لا يوجـد حيوان بخمسة أرجل). والفارق الوحيد بينهما هو أن الخطـأ في مثـال البشـر واضح وفج، في حين أن الخطأ في انكار حرية الإرادة ليس بهذا الوضوح، بـل هو على العكس خاف ومستتر ويصعب اكتشافه.

لقد زعـم الناس خلال الحقبة الحديثة، وتقريباً حتـى الحقبـة المعاصـرة، سواء الفلاسفة الذين أنكروا حرية الإرادة، أو أولئك الذين دافعـوا عنهـا أن الحتمية تتناقض مع حريـة الإرادة. فلـو كـان أفعـال الإنسـان يحكمهـا تمامـا سلسلة من الأسباب تمتد إلى الوراء في الماضي البعيد، حتى أن العقـل المحـيط الذي يعرف جميع الأسباب يستطيع التنبؤ بها مقـدماً، لكـان معنـى ذلـك، انّ هذه الافعال ليست حرة، ويتضمن ذلك تعريفاً معيناً للأفعال التي تتم نتيجة لحرية الإرادة المزعومة يقول: أن هذه الأفعال ليست مقيدة تماماً بالأسباب أو يمكن التنبؤ بها سلفاً.

ولنختصـر ذلك فنقول إنّ حريـة الإرادة. ومـا إن نعثـر عـلى التعريـف الصحيح حتى نعرف أن مشكلة ما إذا كان العالم تحكمـه الحتميـة كـما يقـول العالم عند نيوتن، أو تحكمه اللاحتمية إلى حد ما كـما تقـول الفيزيـاء السـائدة الآن- فتلك مسألة تخرج تماماً عن مشكلة حرية الإرادة.

صحيح أن هناك معنى ما يستطيع المـرء فيـه أن يعـرّف الكلمـة تعريفـاً

تعسفياً بأية طريقة يشاء. غير أن التعريف يمكن أن نسميه، رغم ذلك، تعريفاً صحيحاً أو غير صحيح: وهو يكون صحيحاً إذا ما اتفق مع الاستخدام الشائع للكلمة التي نعرفها ويكون غير صحيح إن لم يكن كذلك. ولو أنك قدمت تعريفاً غير صحيح، لنتجت عنه نتائج غير صادقة وغير معقولة. فليس ثمة ما يمنعك، مثلاً، من أن تقدم تعريفاً للإنسان تقول فيه إنه حيوان بخمسة أرجل، غير أن ذلك تعريف غير صحيح بمعنى أنه لا يتفق مع المعنى السائد للكلمة. كما أنه يؤدي إلى نتيجة غير معقولة هي انكار وجود البشر.

ويظهرنا ذلك على أن الاستخدام الشائع هو معيار تحديد ما إذا كان تعريف ما صحيحا أو غير صحيح. وهذا هو المبدأ الذي سوف أطبقه على مشكلة حرية الإرادة. وسوف أبين أن اللاحتمية ليست هي ما أعنيه بعبارة «إرادة حرة» على نحو ما تستخدم عادة. وسوف أحاول اكتشاف التعريف الصحيح بالبحث في الكيفية التي تستخدم فيها العبارة في الأحاديث المألوفة.

وسوف أقدم فيما يلي عينات قليلة عن الكيفية التي يمكن أن تُستخدم بها العبارة في الأحاديث المألوفة، وسوف نلاحظ أنها تحتوي على حالات يعني فيها التساؤل عما إذا كانت أفعال الإنسان حرة أو أن لدى الإنسان إرادة حرة- محاولة تحديد ما إذا كان الإنسان مسؤولاً أخلاقياً وقانونياً عن أفعاله.

تأمل الحوار التالي: -

جونز: ذات مرة بقيت بلا طعام لمدة أسبوع.

سميت: وهل فعلت ذلك بمحض إرادتك الحرة؟

جونز: لا، لقد حدث ذلك لأنني ضللت الطريق في الصحراء، ولم أجد طعاما.

لكن افرض أن الإنسان الذي صام عن الطعام أسبوعاً هو «المهاتما غاندي»

- في هذه الحالة قد يدور الحوار على النحو التالي:-

غاندي: ذات مرة صمتُ عن الطعام لمدة أسبوع.

سميت: وهل فعلت ذلك بمحض إرادتك الحرة؟

غاندي: نعم، لقد فعلتُ ذلك لأنني أردت أن أجبر الحكومة البريطانية أن تعطي الهند استقلالها.

خذ حالة أخرى:

افرض أنني سرقتُ بعض الخبز لكني كنتُ مخلصاً وصادقاً مثل «جورج واشنطن»، ومن ثم فلو أنني اتهمتُ بهذه الجريمة في المحكمة، فقد يدور حديث على النحو التالي: -

القاضي: هل سرقت الخبز بمحض إرادتك الحرة؟

ستيس: كلا، لقد سرقته لأن الرجل الذي أعمل عنده هددني بالضرب إن لم أسرقه.

وفي محاكمات القتل الحديثة في «ترنتون Trenton»[1] نجد أن بعض المتهمين يوقعون اعترافات، ثم ينكرونها بعد ذلك بحجة أنها كُتبت تحت ضغط الشرطة. وقد يدور الحوار التالي: -

القاضي: هل وقعت الاعتراف بمحض إرادتك الحرة؟

المتهم: كلا، لقد وقعته بسبب الصفعات التي تلقيتها من الشرطة.

والآن: افرض أن فيلسوفاً كان من بين المحلفين، ففي استطاعتنا أن نتخيل الحوار التالي يدور في حجرة المحلفين:

كبير المحلفين، لقد ذكر المتهم أنّ الاعتراف تم نتيجة للصفعات

---

(1) مدينة ترنتون: عاصمة ولاية نيوجرسي الأمريكية، وهي تقع في الجزء الغربي من وسط الولاية (المترجم).

والضرب الذي وقع عليه من الشرطة، وليس بناء على إرادته الحرة.

الفيلسوف: ذلك يخرج عن موضوعنا تماما، فليس هناك شيء اسمه الإرادة الحرة.

كبير المحلفين: أتريد أن تقول: إنه لا فارق بين أن يوقع الاعتراف نتيجة ليقظة ضميره، ولأنه أراد أن يخبرنا بالحقيقة، وبين أن يكون التوقيع قد تم نتيجة لضرب الشرطة؟.

الفيلسوف: كلا على الإطلاق. فسواء كان التوقيع نتيجة للضرب، أو نتيجة لرغبة اعتملت في داخله- الرغبة مثلاً في أن يقول الحقيقة- فإن توقيعه في الحالتين تحكمه أسباب، ومن ثم فهو في الحالتين لا يسلك بناء على إرادته الحرة. وطالما أنه ليس ثمة شيء اسمه الإرادة الحرة، فإن التساؤل عما إذا كان توقيع الاعتراف قد تم بناء على إرادته الحرة أم لا، لا يمكن أن يكون موضع مناقشة.

ولا بد أن ينتهي كبير المحلفين والمحلفون إلى نتيجة سليمة هو أن الفيلسوف لا بد أن يكون قد وقع في خطأ ما: فما هو هذا الخطأ..؟ هناك اجابة واحدة فقط محتملة، وهي أن الفيلسوف لا بد أن يكون قد استخدم عبارة «إرادة حرة» بطريقة خاصة به ليست هي الطريقة التي اعتاد الناس أن يستخدموها فيها عندما يريدون تحديد المسؤولية الأخلاقية. أعني أنه لا بد أن يكون قد استخدم تعريفاً غير صحيح لحرية الإرادة يتضمن أن الفعل لا تحدده أسباب معينة.

افرض أن رجلاً ترك مكتبه وقت الظهيرة، ثم سُئل عن ذلك، عندئذ قد نسمع الحوار الآتي: -

جونز: هل خرجت من مكتبك بمحض ارادتك الحرة؟

سميث: نعم، لقد خرجت لأتناول طعام الغداء.

لكنا قد نسمع الحوار الآتي: -

جونز: هل تركت مكتبك بمحض إرادتك الحرة؟

سميت: كلا، لقد غادرته مرغماً عن طريق الشـرطة.

لقد جمعنا حتى الآن عدداً من حالات الأفعال التي يمكن أن تسمى في الاستخدام المألوف للغة- بعمل النـاس بمحـض إرادتهـم الحـرة. وينبغـي علينا أيضاً أن نقول: إنهم في جميع هذه الحالات كانوا يختارون أن يفعلوا مـا فعلوه فعلا. وينبغي علينا أيضاً أن نقول كان في استطاعتهم أن يفعلـوا عـلى نحو آخر، لو أنهم اختاروا ذلك، فالمهاتما غاندي، مثلا، لم يضطر إلى الصوم، وانما اختاره بمحض إرادته. وكان في استطاعته أن يأكل إذا ما أراد. وعندما خرج «سميت » ليتناول طعام الغداء، فقد اختار أن يفعـل ذلـك. وكـان في استطاعته أن يبقى في المكتب ليزاول بعض الأعمال الإضـافية، لـو أنـه أراد ذلك.

كما جمعنا أيضاً بعض الحالات من النوع المضاد. وهـي حـالات لم يكـن الناس قادرين على ممارسة إرادتهم الحرة. فلم يكن لهم خيار. بل اضـطروا إلى فعل ما عملوا، فالرجـل الـذي ضـل طريقـه في الصـحراء لم يصـم بمحـض إرادته، فلم يكن له في الأمر خيار، ولقد اضطر إلى الصـوم لأنـه لم يجـد شـيئا يأكله. وقل مثل ذلك في بقية الحالات الأخرى. ولا بد أن يكون مـن اليسـير للغاية- بعد فحص هذه الحالات- أن نقـول مـا الـذي نعنيـه، عـادة عنـدما نصف إنساناً بأنه مارس أو يمارس إرادته الحرة في فعله. ومـن ثـم فـلا بـد أن نكون قادرين على استخلاص التعريف المناسب من هذه الحالات، دعنا نضع الحالات في قائمة-

| أفعال حرة | أفعال غير حرة |
|---|---|
| - غاندي يصوم لأنه يريد تحرير الهند | - الرجل يصوم في الصحراء لأنـه لا يجد طعاما. |

| | |
|---|---|
| - سرقة الخبز لأن السارق جائع | - يسرق الخبز لأن صاحب العمل هدده بالضرب. |
| - توقيع الاعتراف لأن المرء يريد أن يقول الحقيقة | - يوقع الاعتراف تحت صفعات رجال الشرطة |
| - يغادر المكتب لأنه يريد أن يتناول طعام الغداء | - يغادر المكتب لأنه أُبعد بالقوة. |

من الواضح أننا لا بد أن نكتشف- إذا أردنا أن نعثر على التعريف الصحيح للإرادة الحرة- ما هي الخصائص العامة التي تتسم بها جميع الأفعال في قائمة العمود الأيمن. وهي خصائص في الوقت نفسه غائبة عن جميع الأفعال الموجودة في قائمة العمود الموجود على اليسار. وهذه الخصائص التي تتميّز بها جميع الأفعال الحرة- ولا توجد في الأفعال غير الحرة- سوف تكون الخصائص التي نُعرّف بها الإرادة الحرة.

فهل الخاصية التي نبحث عنها للأفعال الحرة هي أنها بغير سبب أي أنها لا تحدها أسباب؟ لا يمكن أن تكون هذه هي الخاصية التي نبحث عنها، لأنه على الرغم من أنه من الصواب أن نقول: أن لجميع الأفعال الموجودة في قائمة العمود الأيسر أسباباً مثل: الضرب عن طريق الشرطة، أو غياب الطعام في الصحراء. ففي استطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن الأفعال في العمود الأيمن: فصوم غاندي، سببه رغبته في تحرير الهند. والرجل غادر مكتبه بسبب الجوع.. وهكذا. وفضلاً عن ذلك فليس ثمة مبرر للشك في أن أسباب الأفعال الحرة هذه، هي بدورها سببتها ظروف سابقة، وهذه بدورها نتائج لأسباب أبعد. وهكذا نستطيع أن نعود إلى الوراء في الماضي إلى ما لا نهاية. وفي استطاعة أي عالم في الفسيولوجيا أن يخبرنا بأسباب الجوع. ولا شك أن السبب الذي أوجد عند غاندي رغبة عارمة في تحرير الهند أكثر تعقيداً

وأصعب من أن يكتشف. لكن لا بد أن تكون له أسباب ربما يكمن بعضها في خصائص غدده أو ذهنه، ويكمن بعضها الآخر في خبراته الماضية، وبعضها الثالث في الوراثة، وبعضها الرابع في التربية. لقد اعتاد المدافعون عن حرية الإرادة انكار مثل هذه الوقائع. ومن الواضح أن ذلك ضرب من الدفاع الخاص الذي لا تؤيده شذرة ضئيلة من دليل. إن النظرة الوحيدة المعقولة هي التي تنظر إلى جميع أفعال البشر سواء الأفعال الحرة أو غير الحرة على أنه إما أن الأسباب تحكمها تماماً، أو إنها- على الأقل- تتحدد بقدر ما تتحدد الأحداث الأخرى في الطبيعة. وربما كان صحيحاً على نحو ما يخبرنا علماء الطبيعة، أن الطبيعة ليست حتمية كما يظن المرء. لكن بالغاً ما بلغت درجة انتشار الحتمية في العالم، فإن أفعال البشر تبدو محكومة ومحددة مثلها مثل أي شيء آخر. ولو صحّ ذلك فلن تكون الخاصية التي تتميّز بها الأفعال التي نختارها بحرية عن الأفعال غير الحرة هي أن الأخيرة محكومة ومحددة بالأسباب في حين أن الأولى ليست كذلك. ومن ثمّ فإن القول بأن الإرادة الحرة بلا أسباب، أو لا تحدها أسباب، لا بد أن يكون تعريفاً غير صحيح لهذه الإرادة.

ما هو إذن الفرق بين الأفعال الحرة أو التي تتم بحرية وبين الأفعال التي لا تكون كذلك؟. ما هي الخاصية الموجودة في جميع الأفعال الحرة (العمود الأيمن) والتي تغيب عن جميع الأفعال غير الحرة (العمود الأيسر)..؟ ليس واضحا أن أسباب الأفعال في العمود الأيمن (الأفعال الحرة) من نوع مختلف عن أسباب الأفعال في العمود الأيسر (الأفعال غير الحرة) رغم أن المجموعتين من الأفعال لها أسباب. الأفعال الحرة تسببها كلها رغبات أو بواعث، أو نوع ما من الحالات السيكولوجية الداخلية الكامنة في ذهن الفاعل. أما الأفعال غير الحرة، فهي من ناحية أخرى تسببها كلها قوى فيزيائية أو شروط طبيعية تقع خارج الفاعل. فعندما تُلقى الشرطة القبض على شخص ما، فإن ذلك يعني وجود قوى فيزيائية تمارس عملها على

الشخص من الخارج. وانعدام الطعام في الصحراء هو عبارة عن ظروف فيزيائية موجودة في العالم الخارجي. وفي استطاعتنا إذن صياغة التعريفات التقريبية التالية: الأفعال التي تتم بحرية هي تلك الأفعال التي تتم بغير حرية فهي تلك الأفعال التي تكون أسبابها المباشرة عبارة عن حالات تقع خارج الفاعل نفسه.

ومن الواضح اننا لو عرفنا الإرادة الحرة بهذه الطريقة فإن علينا أن نقول أن الإرادة الحرة عندئذ تكون موجودة، وإنكار الفلاسفة لوجودها لن يكون سوى لغو فارغ. اذ من الواضح أن جميع أفعال البشر التي ننسبها، عادة، إلى ممارسة الإرادة الحرة، أو التي ينبغي أن نقول عنها انها تمت باختيار حر هي في الواقع أفعال سببتها رغبات الفاعل، وأفكاره، وتمنياته، وانفعالاته، وبواعثه ودوافعه أو أية حالات سيكولوجية أخرى بداخله.

إذا طبقنا تعريفنا السابق فسوف نجد أنه يصلح أو أنه تعريف جيد. لكن هناك بعض الحالات المحيّرة لا ينطبق عليها هذا التعريف، فيما يبدو، انطباقاً جيداً. وهذه الحالات المحيّرة يمكن حلها باستمرار إذا ما انتبهنا جيدا إلى الطرق التي تُستخدم فيها الكلمات، وتذكرنا أنها لا تستخدم على الدوام استخداما متسقا. وسوف أقدم لذلك مثالا واحدا:

افرض أن قاطع طريق هددك باطلاق الرصاص عليك ما لم تعطه حافظة نقودك، وافرض أنك سلمتها له. فهل عملك هذا يصدر عن إرادتك الحرة أم لا؟ لو أننا طبقنا تعريفنا السابق لكان علينا أن نقول انك تصرفت بحرية طالما أن السبب المباشر لفعلك لايكمن في قوة فعلية خارجية وانما السبب هو الخوف من الموت، وهو سبب سيكولوجي يكمن بداخلك. غير أن معظم الناس سيقولون أنك لم تتصرف بمحض إرادتك الحرة بل تحت ضغط واكراه. ألا يدل ذلك على أن تعريفنا خطأ..؟ أنا لا اعتقد ذلك. أنّ أرسطو الذي قدّم حلا لمشكلة حرية الإرادة يشبه تعريفنا على نحو جوهري (رغم انه لم يستخدم مصطلح «الإرادة الحرة »)- يُسلّم بأن هناك ما يسميه

بالحالات «المختلطة» أو الحالات المتوسطة أو التي تقع على الحدود التي يصعب أن نعرف فيها ما إذا كان ينبغي علينا أن نقول عن أفعال معينة إنها حرة أو مجبرة. وفي الحالة التي ناقشها الآن رغم أنه لا توجد قوة فعلية مستخدمة، فإن المسدس المصوب إلى رأسك يكاد يقترب من القوة الفعلية مما يجعلنا نميل إلى أن الفعل جبري أو قهري. انها حالة تقع على الحدود أو التخوم.

هاهنا نجد نوعاً آخر شبيهاً من المحيّرات، وطبقاً لرأينا فإن الفعل يمكن أن يسمى حراً رغم أنه يمكن التنبؤ به سلفا بطريقة قاطعة ويقينية. لكن افرض أنك قلت كذبا، وكان من المؤكد سلفا أنك تقول الكذب، فكيف يمكن للمرء أن يقول لك: «كان يمكن لك أن تقول الصدق؟». الجواب هو أنه من الصواب تماما أنك يمكن أن تقول الصدق إذا ما أردت ذلك. والواقع أنه كان يمكن أن تفعل ذلك لو أن الأسباب التي أنتجت فعلك في هذه الحالة، وأعني بها رغباتك، كانت مختلفة وهي، من ثمّ، سوف تسلك بشرف، ولن يكون في استطاعة أحد أن يقول أن سلوكك المشرف هذا دليل على أنك لم تفعله بمحض إرادتك الحرة.

ما دامت حرية الإرادة شرطاً أساسياً للمسؤولية الخلقية، فلا بد أن نكون على يقين من أن نظريتنا في حرية الإرادة تقدم لنا الأساس الكافي لهذه المسؤولية. وعندما نقول أن فلاناً مسؤول عن أفعاله مسؤولية أخلاقية، فإن ذلك يعني أن فلانا هذا يمكن أن يعاقب أو يثاب، يلام أو يمتدح، بحق، على ما يقوم به من أفعال. لكن ليس من الإنصاف معاقبة إنسان على فعل لم يكن في استطاعته أن يمتنع عنه. وكيف يمكن أن يكون عدلاً أن نعاقب إنساناً على فعل ما، كان من المؤكد سلفاً أنه سيقدم عليه؟ إننا نحاول أن نقرر ما إذا كانت جميع الأحداث، كأمر واقع، بما فيها أفعال البشر، محددة تحديداً كاملاً، لأن هذا السؤال يخرج عن نطاق مشكلة حرية الإرادة. لكننا لو افترضنا، لأغراض النقاش، أن الحتمية الكاملة صحيحة، لكننا رغم ذلك أحرار، فقد

نتساءل عندئذ عما إذا كانت الإرادة الحرة المحكومة على هذا النحو، يمكن أن تتفق مع المسؤولية الأخلاقية اذ قد نرى أنه من الظلم أن نعاقب إنساناً على فعل في استطاعتنا أن نتنبأ سلفاً، وعن يقين، أنه سيقدم عليه.

أما القول بأن الحتمية تتناقض مع المسؤولية الخلقية فهو ضلال ووهم تماما مثل قولنا انها تتناقض مع الإرادة الحرة. فأنت لا تلتمس الأعذار لرجل لفعل خاطئ ارتكبه لأنك تعرف شخصيته. أو لأنك تشعر عن يقين أنه سوف يقوم به مقدما. كما أنك لا تحرم إنساناً من المكافأة أو الجائزة، لأنك تعرف جانبه الخيّر، أو قدراته، أو لأنك تشعر عن يقين مقدماً أنه سيفوز بهذه الجائزة.

لقد كُتِبت المجلدات لتبرير العقاب، غير أن العناصر الجوهر التي يتضمنها العقاب بمقدار ما تتعلق بحرية الإرادة هي عناصر بالغة البساطة، أنّ معاقبة الإنسان على فعل خطأ ارتكبه يبرره: أما أن هذا العقاب سوف يُعدل من شخصيته، أو أنه سيكون رادعاً لأشخاص آخرين من ارتكاب أفعال مماثلة. فأداة العقاب كانت في الماضي، ولا شك أنها لا تزال، كثيراً ما تستخدم بطريقة حمقاء طائشة. حتى أن ضررها كثيراً ما يكون اكبر من خيرها. وإن كان ذلك الجانب لا يتعلق بمشكلتنا الحاضرة. فالعقاب إذا كان له ما يبرره، وعندما يكون له هذا التبرير، لا يمكن أن يكون هناك مبرر له إلا على واحد من الأساسين السابقين. والسؤال الآن هو- إذا ما افترضنا وجود الحتمية- كيف يمكن للعقاب أن يُعدّل الشخصية أو يردع الناس عن ارتكاب الأفعال السيئة أو الشريرة؟.

إفرض أن طفلك كان ينمو وهو يحمل عادة الكذب. فقد تضربه ضرباً خفيفاً، لماذا؟ لأنك تعتقد أن شخصيته هي من النوع الذي لو نمت فيه البواعث المعتادة لقول الصدق فانها لن تجعله يقول كذباً. فأنت إذن- تزوده بالبواعث أو الأسباب المفقودة في صورة ألم حاضر أو الخوف من ألم مقبل لو أنه أعاد الكذب أو كرر السلوك غير الصادق. أنت تأمل أن عدة معاملات

ضئيلة من هذا القبيل سوف تحكمه وتربطه. بعادة قول الصدق، دون إنزال الألم به. وأنت في هذه الحالة تزوده ببواعث صناعية كالألم والخوف، تعتقد أنها سوف تجعله في المستقبل يقول الصدق.

ونفس هذا المبدأ عندما تأمل- عن طريق عقاب إنسان ما- أن تردع الآخرين عن ارتكاب الأفعال الخاطئة. فأنت تعتقد، في هذه الحالة، أن الخوف من العقاب سوف يجعل مَن تساوره نفسه لارتكاب الشر أن يعدل عن هذا السلوك إلى السلوك الخيّر.

ونحن نسير على نفس هذا المبدأ مع الأفعال غير البشرية، بل حتى مع الجماد، إذا لم تسلك بالطريقة التي نعتقد أنه ينبغي عليها أن تسير بها. فشجرة الورد في الحديقة التي لا تنتج سوى زهور ضئيلة وفقيرة، نزودها بأسباب تجعلها تنتج زهوراً كبيرة أعني أن تنمو وتزهر ولا تسير السيارة على النحو المطلوب فترانا نزودها بأسباب لتسير على نحو أفضل كزيت للمحرك... الخ. فعقاب الإنسان، وازهار النبات، وزيت السيارة، هي كلها يبررها نفس المبدأ وبنفس الطريقة. والفارق الوحيد هو أن الأنواع المختلفة من الأشياء، تتطلب أنواعاً مختلفة من الأسباب لتجعلها تعمل كما ينبغي. فقد يكون الألم هو العلاج المناسب، في حالات معينة، للموجودات البشرية، والزيت للآلة. وسيكون من العبث، بالطبع، أن تصب زيت السيارة في صبي صغير أو أن تضرب آلة السيارة.

وهكذا نجد أن المسؤولية الخلقية لا تتفق فحسب مع الحتمية، بل تتطلبها. فالافتراض الذي يقوم العقاب على أساسه هو أن السلوك البشري محتوم سببياً. فاذا لم يستطع الألم أن يكون السبب في قول الصدق، فلن يكون هناك مبرر على الإطلاق لمعاقبة الكاذب. واذا كانت أفعال البشر وإرادتهم بلا سبب فسوف يكون من العبث أن يكون لها ثواب أو عقاب أو تدفع إلى عمل شيء آخر أو لتعديل سلوك الناس السيئ، لأنه لا يوجد شيء مما يكون في استطاعتك أن تفعله، يمكن أن يؤثر فيها بأية طريقة من الطرق. وهكذا لا

بد أن تختفي المسؤولية الأخلاقية تماما. فاذا لم تكن هناك حتمية بالنسبة للموجودات البشرية على الإطلاق، فإن أفعالهم لا بد أن تكون عفوية ولا يمكن التنبؤ بها بتاتاً، ومن ثم فهي أفعال غير مسؤولة. وذلك في حد ذاته حجة قوية ضد النظرة الشائعة بين الفلاسفة والتي تقول إن حرية الإرادة تعني الأفعال التي لا تقيدها أسباب.

علينا الآن أن نتجه نحو السؤال المركزي عن أسس الأخلاق. لقد كان ينظر إلى الأخلاق في العصور المبكرة على أساس أنها تقوم على الدين. ولقد ظهرت هذه النظرة بالطبع، من الناحية التاريخية. في صور مختلفة ومنوعة، تبعاً لمعتقدات الناس الدينية وتبعاً لتحضرهم أو تخلفهم النسبي. ولقد كانت صورتها الساذجة جداً تقوم على أساس الاعتقاد بأن ما هو صواب أو خطأ تحدده، ببساطة، إرادة الله. ولقد صورت الله في صورة تشبه البشر بوصفه عقلاً ضخماً أو وعياً عظيماً خلق العالم وحكمه. وربما وجدت صورتها الأكثر تحضراً في المذاهب العميقة الغامضة للمثالية المطلقة. غير أن التصور الشائع لله قد حلّ محله في هذه المذاهب مصطلح المطلق المتافيزيقي. وإن كان هذا المطلق، مثل الله، هو مصدر القيم الأخلاقية وغيرها من القيم. الشيء الواحد المشترك بين جميع هذه الصور هو القول، بأن الأساس الديني للأخلاق يعني الايمان بأن التفرقة بين الخير والشر الأخلاقيين، تضرب بجذورها بطريقة ما، في تصور العالم على أنه يمثل نظاماً أخلاقياً.

والميزة الكبرى لمثل هذه النظرة الدينية هي تقديم أساس متين للأخلاق وسط الطبيعة غير المتغيرة للعالم، وليس أساساً مهتزاً وسط رمال الطبيعة البشرية المتحركة. فالقيم والقوانين الأخلاقية هي بالضرورة موضوعية بالمعنى الذي سبق أن استخدمت فيه هذا اللفظ، وتكون القيمة موضوعية- حسب تعريفنا- إذا كانت مستقلة عن أية أفكار إنسانية أو مشاعر أو آراء للبشر. واذا كانت إرادة الله مستقلة عن أي سيكولوجيا بشرية، وكذلك غرضية العالم، إذا افترضنا أن للعالم غرضا، وكذلك «المطلق» عند الفلاسفة،

فـاذا مـا تأسسـت القـيم الأخلاقيـة عـلى واحـدة مـن هـذه الأسـس كانـت موضوعية.

وكذلك لن يكون لكلامنا معنـى إذا مـا تحـدثنا عـن نسـبية الأخـلاق. وسوف تكون هناك مجموعة واحدة من القيم والمعـايير الأخلاقيـة صـحيحة وصالحة للبشر، لا تختلف من عصر إلى عصـر ومن ثقافة إلى ثقافـة لأن هـذه القيم والمعايير تنطلق من عند إله لا يتغير، أو من غرض ثابت للعـالم، أو مـن مطلق واحد أزلي. فقـد تكـون للعصـور المختلفـة، والثقافـات المختلفـة آراء متنوعة ومختلفة عن الأمور الخيرة والشـريرة، كـما يمكـن أن تكـون لهـا آراء مختلفة في أي موضوع آخر. وسيكون هناك بهذا المعنى نسـبية أخلاقيـة. لكـن تنوع الرأي الأخلاقي وتعدده سـوف تفسـره أي فلسـفة أخلاقيـة دينيـة أو ميتافيزيقية، وبنفس الطريقة التي يفسـر بها تنوع الرأي وباختلافـه حـول أي موضوع آخر. ولن يكون هناك سوى حقيقة واحدة عما هو خـير وشر، تمامـا مثلما لن يكون هناك سوى حقيقة واحدة حول شكل الأرض في وقت معـين، رغم تعدد الآراء واختلافها حول هذه الموضوعات.

لقد سبق أن رأينا كيف تتغير الآراء القديمة تحت تأثير السـيادة المتناميـة للنظرة العلمية للعالم، وكيف أفسحت الموضوعية الطريق أمام الذاتية. وعـلى الرغم من أن الإيمان بالله، أو بغرضـية العـالم مـا زال عالقـاً بأذهـان الغالبيـة العظمى من البشـر، أو لا يزال عـلى شـفاههم كعـادة ذهنيـة أو لفظيـة. فقـد استنفد معناه المؤثر الفعال. أما مصطلح المطلـق الميتـافيزيقي، ذلـك التجريـد الضعيف الذي حلّ محل الله بواسطة قلّة من المثقفين- لم يتسلط قط على عقول البشـر. ومن ثم فلم يعد في الإمكان، تعريف الأخلاق من المنظور الالهـي أو الغرضية الكونية. لكن طالما أنه لا بد من تعريفها من منظور غـرض مـا فلـم يبق بديل سوى الايمان بأن ما هو خير هو ما يخدم أغراض البشـر. وأن ما هو شر هو ما يعوق تحقيق هذه الأغراض ولـيس للخـير والشـر مـن طبيعـة أو معنى سوى هذا. وذلك يعني في الحال القفز من الموضـوعية إلى الذاتيـة، مـن

الايمان بأن العالم يمثل نظاماً أخلاقياً إلى الايمان بأنه ليس كذلك. وتلك هي الخطوة التي اتخذها العقل الحديث.

لكن إذا كانت الأخلاق ذاتية ألا تكون بالضرورة، في هذه الحالة نسبية؟ أن الضرورة الظاهرة للانتقال من الذاتية إلى النسبية تكمن في ملاحظة أن جميع الموجودات البشرية ليس لها نفس الأغراض، وأن الأغراض تختلف من شخص إلى آخر، أو من مجتمع إلى مجتمع. فلو أننا عرفنا الخير بأنه ما يسر الناس أو يخدم أغراضهم، أو ما يقفون تجاهه موقف حب أو استحسان، فسوف ينتج بالضرورة أن يبدو الفعل الواحد أو الشيء الواحد خيراً عند شخص، شراً عند شخص آخر تبعاً لمواقفهم أو ما يشتهون. وذلك لا يعني فحسب أن آراء الناس ومواقفهم تجاه الصواب والخطأ مختلفة- وهو قول سليم من أي وجه- بل إن ما هو حق أو صواب عند شخص سيكون بالفعل خطأ عند آخر، فالرق كان صوابا في العالم القديم لأن القدماء استحسنوه، رغم أنه- بغير شك- خطأ بالنسبة لنا لأننا نستهجنه.

ويبدو أنه ينتج عن ذلك انهيار للأخلاق على الرغم من أن ذلك لا يحدث من الناحية العلمية. ألا ينتج من ذلك أن الناس رغم أنهم قد يعتقدون أن أشياء معينة خير وأشياء أخرى شر، فانهم لا يجدون في الواقع تفرقة موضوعية بين الخير والشر على الإطلاق؟ وفضلا عن ذلك فلا يوجد مجال، في مثل هذه النظرية، لتقدم في المثل العليا الأخلاقية. إذاً يفترض عادة أنه لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا التقدم صحيح أننا تقدمنا، يقينا، في مثلنا العليا الأخلاقية، إلى حد ما، منذ عصر إنسان الكهوف، فنحن نعتقد أن كونفوشيوس Confucius كان لديه أفكار أخلاقية أعلى وأفضل من أخلاقيات القبائل المتوحشة غير المتحضرة. أو قد نعتقد أن السيد المسيح أحدث تحسينا وتطويرا في المثل العليا الأخلاقية. فقد كان هناك عصر كان المعيار فيه هو «العين بالعين» ثم جاء المسيح فعلّم الناس الغفران بغير حد، وحب المرء للجار. وحتى بالنسبة لأولئك الذين رفضوا التصورات فوق

الطبيعية التي نادى بها المسيح يسلّمون بأن ما قام به كان خطوة تقدمية جداً في ميدان الأخلاق. غير أن الايمان بأن النسبية الأخلاقية تجعل ذلك كله لغواً فارغاً لا معنى له. فليس في استطاعتنا أن نقول بناء على هذا الأساس أن مجموعة معينة من الأفكار الأخلاقية أفضل من مجموعة أخرى بل كل ما نستطيع قوله هو أنها تختلف عنها فحسب، لأنه بالنسبة للمجتمع الذي يستحسن المعيار الأخلاقي الذي ينادي «العين بالعين» لم يكن يعتقد أن المعيار صواب، بل كان المعيار صوابا بالفعل، لقد كان صوابا بالضبط على نحو ما يكون المعيار المسيحي صواباً بين المسيحيين الآن[1]. غير أن المسيح سيكون واهما لو أنه ظن أنه أدخل افكارا أخلاقية أفضل. وهو في الواقع يضيع وقته سدى. لأنه لم يغير الأسوأ إلى الأفضل. لقد كان يعظ بشريعة أخلاقية مختلفة فحسب، لا تُعدّ تحسينا أو تطويرا للشريعة القديمة، فهو يستبدل شريعة بشريعة فحسب. ولو أننا أردنا الآن أن نستحسن أخلاقيات- أولا أخلاقيات- عند «هتلر»، و «موسوليني»، أو «ستالين» أو نستحسن إعادة إدخال قانون الغاب إلى المجتمع البشري، فإن ذلك لن يُعدّ تدهورا لأن هذه الأمور سوف تصبح صوابا وخيرا. فالنفور من الرق واستهجانه، وكذلك حرق الساحر، أو التضحية بالبشر، سوف تكون كلها صوابا لو أننا

---

(1) المعيار القديم الذي يشير اليه المؤلف هو معيار الشريعة الموسوية والذي رفضه السيد المسيح في موعظة الجبل الشهيرة، واستبدل به المعيار المسيحي الذي ينادي بالصفح والغفران. يقول السيد المسيح «سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن. وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر. بل من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر أيضا. ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا. ومن سخّرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين. ومن سألك فأعطه. ومن أراد أن يقترض فلا ترده». انجيل متى الاصحاح الخامس 138- 41 (المترجم).

فقط عدنا إلى استحسانها مرة أخرى.

تلك هي نتائج الكف عن الايمان بالأساس الديني للأخلاق. فهل أخطأ العقل الحديث أي خطأ؟ وهل في استطاعتنا أن نعود إلى الأساس الديني لمثلنا الأخلاقية العليا أو أن نكتشف، كبديل، أساساً أخلاقياً دنيوياً راسخاً، لا تنتج عنه النتائج المؤسفة التي نتجت عن الذاتية والنسبية الحالية؟.

وجهة النظر التي سوف أحاول عرضها تقول أنّ للأخلاق، في الواقع، أساساً دنيويا يمكن أن يكون ثابتاً وراسخاً بطريقة معقولة، وهو لا يؤدي إلى نسبية عشوائية. أعني أن الأخلاق التي تكون عامة وشاملة للجنس البشري يمكن أن تصل اليها داخل اطار فلسفة لا دينية طبيعة خالصة. لكن التطلعات والمثل العليا الأخلاقية رغم ذلك، لها فلسفة لا دينية طبيعة خالصة. لكن التطلعات والمثل العليا الأخلاقية رغم ذلك، لها جذورها العميقة، وتنبع في النهاية من الدين. ففي استطاعتنا أن نذهب إلى أن القيم الأخلاقية ذاتية وأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، ونقبل مع ذلك أخلاقاً صحيحة حصة كلية وشاملة. غير أن القيم الأخلاقية هي بالفعل موضوعية، والعالم هو بالفعل نظام أخلاقي. ومن ثم فوجهة النظر القديمة عن الأخلاق التي نقيمها على الدين، تعطينا فهما أعمق وأصدق للأخلاق والعالم معاً- أفضل من وجهة النظر الطبيعية المحضة. وأنا اعتقد أن «برجسون» كان على حق عندما ذهب إلى أن للأخلاق مصدرين: أحدهما هو الضغط الاجتماعي للنظرة النفعية الخالصة. وهذا المصدر، بالطبع، دنيوي وطبيعي. أما المصدر الآخر فهو يكمن في التصوف الذي يتحد في نظرنا مع الدين في هوية واحدة. والغايات الأخلاقية التي تنبع من هذين المصدرين تناسب الواحدة منها الأخرى، وتنسجم وتتناغم معها، وتنصهر تماما في المجتمع البشري. حتى أنها لتصبح نتيجة لهذا الانصهار لا يمكن التمييز بينها، وتظهر بوصفها مجموعة واحدة متجانسة من الغايات المثالية، أعني أخلاقاً واحدة.

وسوف أبدأ بالمصدر الأول للأخلاق وهو المصدر الدنيوي. وقد نتفق

على أنه النفع، أو بعبارة أخرى: السعادة البشرية. وسوف أزعم، في سياق هذه الحجة الأخذ بوجهة نظر عن العالم طبيعية تماما، وبناء عليها تعتمد الأخلاق اعتماداً كاملاً على الأغراض البشرية وليس لها مغزى كوني أيا كان نوعه. وسوف أحاول أن أبيّن أننا حتى لو استبعدنا الدين على أنه ليس شيئاً آخر سوى مجموعة من الأكاذيب دون أن تكون له حتى أية حقيقة رمزية، فاننا نجد رغم ذلك أن العقل الحديث قد ارتكب خطأ عندما ظن أن جميع الأخلاقيات لا بد أن تكون نسبية.

ويمكن أن نقول أن التفكير في العالم الحديث قد سار في ثلاث خطوات: الخطوة الأولى أنه يقبل وجهة النظر الطبيعية عن العالم. والخطوة الثانية أنه يستنتج الذاتية من المذهب الطبيعي، لأنه يذهب إلى أن القيم الأخلاقية لا بد أن تخدم غرضاً ما. وما لم يكن هناك غرض إلهي أو كوني، فإن البديل الوحيد المتبقي هو أن وظيفة هذه القيم هي خدمة أغراض البشرية، وهذه الأغراض هي التي تشكل في هذه الحالة الأساس المتين والوحيد لهذه القيم. وهذه النظرة- حسب التعريف- هي المذهب الذاتي. ثم اتخذ التفكير في العالم الحديث. الخطوة الثالثة عندما استنتج النسبية من الذاتية، قائلا أنه لو كانت الأخلاق تعتمد على الأغراض البشرية، فسوف تختلف من إنسان لإنسان، ومن جماعة بشرية إلى جماعة بشرية أخرى. ذلك لأن الأغراض البشرية تختلف من إنسان لإنسان، ومن جماعة بشرية لجماعة بشرية أخرى. ولن أنازع في الخطوتين الأوليين من هذه الحجة. لكني سوف أتوقف عند الخطوة الثالثة. سوف أفترض أن الأخلاق ذاتية- وهو الافتراض الذي لا بد أن يكون إذا لم يوجد أساس ديني أو كوني للأخلاق- وسوف أفترض أيضاً أن العالم ليس نظاما أخلاقيا. لكني سوف أذهب إلى أن النسبية لا تنبع من الذاتية. وأن العقل الحديث قد ارتكب خطأ فادحاً عندما افترض أنها تنتج عن الذاتية. وسوف أقول إننا حتى إذا أقمنا الأخلاق على أساس دنيوي خالص فلا بد أن يكون هناك، مع ذلك، أخلاق تصدق على جميع الناس لا

أن تلتزم بها جماعة من الناس فحسب. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الأخلاق الدنيوية لن تشمل فحسب المراتب الدنيا من الأخلاق أو الحد الأدنى من السلوك الأخلاقي المطلوب للبقاء بل تشمل أيضاً ذلك الحب الشامل والتعاطف الذي توصي به أيضاً النظرة الدينية. فمصدرا الأخلاق لا يتصارعان، ولا يتضاربان، بل يتداخلان وينصهران في شيء واحد.

والسبب الأساسي الذي دفع العقل الحديث للانتقال من الذاتية إلى النسبية يكمن في القضية التي تقول أن أغراض البشر تختلف بعضها عن بعض اذ ينتج من ذلك أنه لا يمكن للنسبية الأخلاقية- سواء أكانت في هذه الصورة أو تلك- تتأسس باستمرار على هذه الواقعة المزعومة للطبيعة البشرية التي تقول بتنوع واختلاف الأغراض، والرغبات، والحاجات، والاشتهاءات وألوان النفور بين البشر.

ومن الواضح الآن بلمحة سريعة أن أية قضية مثل: «للموجودات البشرية أغراض مختلفة » هي قضية بالغة الغموض. فهل هي تعني أنه لا يوجد موجودان بشريان عاشا معا وشاركا في غرض واحد مشترك بينهما..؟ لو كانت تعني ذلك، فمن الواضح أنها قضية كاذبة. فقد يتفق رجلان، أو أكثر، على سرقة بنك، ومن الواضح أنه على الرغم من اختلافهما في الأغراض عن غيرها من الناس، فلا بد من بحث مدى هذه الاختلافات لو أردنا تكوين صورة دقيقة عن الموقف البشري. ولا شك أن مجموعات من البشر يمكن أن تشترك في غرض واحد وهل يمكن لنا أن ننكر- بغير فحص على الإطلاق- انه قد تكون هناك أغراض يمكن أن يشارك فيها جميع الناس، وتكون شائعة أو مشتركة بين أفراد الجنس البشري؟.

الظاهر أن أصحاب النسبية الجماعية في يومنا الراهن لا بد أن يفترضوا على الأقل أن هناك أغراضاً هي بمعنى ما شائعة ومشتركة بين جماعات بشرية هائلة.

وكذلك بين الأمم، بل ربما بين جميع الثقافات وكل الحضارات. لأنهم يقولون لنا أن هناك قواعد أخلاقية ملزمة داخل المجموعة الاجتماعية. ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ما لم تتحد المجموعة الاجتماعية، على نحو ما، وتشترك في غرض عام واحد، ربما بعنى أن الغالبية العظمى من أعضائها تشارك في هذا الغرض، رغم أنه قد تكون قلّة ضئيلة لا تشارك فيه. لكن إذا كانت هناك ثقافة تشارك بأسرها في غرض ما، فهل من المستحيل أن يشارك الجنس البشري كله في بعض الأغراض؟

ما أهمية هذا السؤال؟ الواقع أن أهميته تكمن في القول بأن أي غرض يكون مشتركا بين عدد من الناس، صغيراً كان أم كبيراً، سوف يؤدي في الحال، إلى قواعد للسلوك لا بد أن يطيعها جميع هؤلاء الناس لو أنهم أرادوا إنجاز أو تحقيق هذا الغرض. فمثلاً لو أن عصابة من الناس اتفقوا على سرقة، فإن ذلك سوف يفرض عليهم جميعا مجموعة معينة من القواعد. مثلا، ألا يخبر أحدهم الشرطة بخطتهم.

ولاينبغي علينا بالطبع أن نسمي ذلك قاعدة أخلاقية- رغم أن اللصوص قد يعتبرونها كذلك- وانما هي قاعدة للسلوك فحسب، وهي مُلزمة لكل أعضاء الجماعة، لو أنهم أرادوا النجاح في تحقيق غرضهم. وبنفس الطريقة لو أن هناك أغراضاً مشتركة بين جميع أفراد الجنس البشري، فإن هذه الواقعة نفسها سوف تؤدي إلى ظهور قواعد للسلوك- وليست بالضرورة قواعد أخلاقية- ينبغي على جميع أفراد البشر طاعتها لو أنهم أرادوا تحقيق مثل هذه الأغرض. وفي اعتقادي أن هناك- على الأقل- ثلاثة أغراض إنسانية مشتركة بين الناس هي مصادر القواعد العامة للسلوك. وهي: -

**أولاً**: المحافظة على الذات. وهذا هو مصدر عدد من القواعد العامة للسلوك التي يمكن أن تسمى قواعد الحيطة والحذر أو قواعد الأمن والسلامة.

**ثانياً**: صحة البدن. هذا الغرض البشري المشترك يؤدي إلى ظهور قواعد

هائلة للبدن، وهي واحدة بالنسبة للناس جميعا تحت عناوين مثل: الوقاية وتعزيز الصحة العامة، ومنع تفشي الأمراض، ونظام الغذاء. وهي تشمل أيضاً قواعد العلاج، وعلم الطب. ويمكن أن نطلق عليها اسم القواعد الطبية.

ثالثاً: السعادة. ويمكن أن يسمى هذا الغرض أيضاً باسم: الرفاهية، إثراء الحياة. تحقيق الذات، وفرة الحياة وخصوبتها، القدرة، صحة الأرواح. الخ. والقواعد التي تؤسس عليها تسمى بالقواعد الأخلاقية.

وتؤلف هذا الغايات الثلاث ترتيباً تصاعدياً بمعنى أن الغاية الثانية تشمل الأولى وتتقدم عليها وتتجاوزها. في حين أن الثالثة تشمل الثانية وتتجاوزها. وقواعد السلوك التي يخضع لها البشر جميعا والتي ظهرت حتى الآن هي عامة و كلية، ومشتركة بين الناس جميعا وهي ليست على الإطلاق نسبية محصورة في عصر معين، أو ثقافة أو حضارة معينة. وسبب ذلك هو نفس السبب في كل حالة من الحالات الثلاث أعني أنها غايات بشرية مشتركة تتطلب وسائل مشتركة أعني أنماطاً مشتركة من السلوك مطلوبة لتحقيقها.

فإذا بدأ بالغاية الأولى وهي المحافظة على الذات. وجدنا أن الناس جميعاً يرغبون في المحافظة على ذواتهم، بمعنى أن كل فرد منهم يرغب، على الأقل، في المحافظة على ذاته. وأنا لا أقع في المغالطة التي تقول أن جميع الناس يرغبون في المحافظة على الذات بمعنى أن كل واحد منهم يرغب في المحافظة على حياة الآخرين جميعا. فالناس، في الواقع، يرغبون، عموماً، في استمرار وجود بعض الأشخاص الآخرين على الأقل: كأطفالهم، مثلا، وغيرهم من الأشخاص في المجتمع المحيط بهم على نحو مباشر. غير أن ذلك ليس ضرورياً للحجة التي أسوقها. وتنطبق هذه الملاحظات نفسها على الغايتين الآخريين.

وهناك بالطبع بعض الحالات الاستثنائية لأفراد من البشر لا يرغبون في الابقاء أو المحافظة، على حياتهم الخاصة. وحالات الانتحار أمثلة واضحة لذلك. لكن من الصواب أن نقول إنّ جميع البشر يريدون المحافظة على حياتهم الخاصة، بالمعنى العام أو بالمعنى التقريبي، بالمعنى الذي يصدق فيه القول بأن للبشر رجلين أو عينين.. الخ. وعلى الرغم من أنه قد يكون هناك أفراد من البشر يولدون بلا أرجل فيظل من الصواب أن نقل أنّ البشر العاديين لهم ساقان. وأفراد البشر العاديين، عادة أعني خلال معظم حياتهم، يرغبون في استمرار وجودهم.

وهذه الواقعة هي الأساس لكل قاعدة من قواعد السلوك، وهناك بعضاً منها:

- لا تقفز من فوق ناطحة السحاب (الأمير ستيت).
- لا تعبر الطريق دون أن تنظر إلى الشارع.
- لا تتناول السم.

ولا شك أن هذه الأمثلة تعبر عن مجموعة من القواعد السلبية. لكن هناك أيضاً مجموعة من القواعد الايجابية مثل: -

- عليك بتناول القدر الكافي من الطعام للمحافظة على حياتك.
- استمر في عملية التنفس.
- أسرع في إطفاء النار التي اندلعت في بيتك.

وهذه الأمثلة كلها تبدو في غاية التفاهة. لكن الأشد وضوحاً أنها أفضل الأمثلة لدعم الحجة التي أسوقها. هناك نقطتان لا بد من ذكرهما: -

النقطة الأولى: أنه لا يمكن إنكار أن هذه قواعد أصيلة للسلوك، عن أمور ينبغي، أو لا ينبغي علينا فعلها. ولا يجب علينا أن نسميها قواعد أخلاقية. وإنما هي قواعد للحذر والحيطة، الأمن والسلامة.

النقطة الثانية: انها شاملة في مجالها، فهي تنطبق على كل البشر فيما عدا الانتحار. وسوف يكون من الخُلف أن نقول أنها نسبية بالنسبة إلى عصر معين، أو مجموعة اجتماعية أو ثقافة معينة، وسوف يكون من الخُلف أن نقول أنه على الرغم من أنه عمل سيء وشرير بالنسبة للرجل الأمريكي أن يقفز من فوق قمة ناطحة السحاب، فإن من الخير للرجل الفرنسي أن يفعل ذلك. أنه مما يمكن تصوره- رغم أن ذلك غير محتمل تماماً- أنه يمكن أن توجد قبيلة أو مجموعة اجتماعية كاملة تلفظ هذا العضو أو ذاك من أعضائها. فقد تكون لها شريعة مختلفة للأمن والسلامة، وبهذا المعنى يمكن أن نقول عن شريعتها لأنها نسبية بالنسبة لمجموعات اجتماعية مختلفة. لكن لو أن إنسانا أو مجموعة من البشر، أو حتى كل البشر، قد أصابه مس من الجنون فظن أن من الأمن والسلامة أن يقفز من فوق قمة ناطحة السحاب الامبيرستيت فسوف يكون- هو، أو المجموعة- مخطئاً أيضاً، فهذه القواعد مُلزمة لكل إنسان سليم العقل في أي مكان، وفي جميع العصور، وكل المجتمعات، لأنها نتائج ضرورية للغرض البشري الذي هو: المحافظة على الذات.

أما الغاية البشرية المشتركة التالية وهي الصحة البدنية: فإن جميع الناس العاديين يرغبون في المحافظة على صحتهم- وقد لا يرغبون بالضرورة في المحافظة على صحة الآخرين. فقد يكون هناك أناس- وأنا أعرفهم- يتمنون الإصابة بمرض السرطان لكنهم قلّة ضئيلة للغاية- لاحظ أن هذه الغاية الثانية تشمل الغاية الأولى- وهي المحافظة على الذات- وتتجاوزها: فمن يرغب في البقاء في صحة جيدة لا بد له، أولا وقبل كل شيء، أن يرغب في مجرد الوجود. لكنه يريد كذلك شيئا أكثر فهو لا يريد مجرد الوجود فحسب، لكنه يريد حياة سعيدة بمقدار ما تكون الحالة البدنية المحض لبدنه عاملا يكفل هذه الحياة. لأن ذلك هو معنى الصحة البدنية.

فما الصحة، وما المرض..؟ الصحة هي تلك الحالة البدنية للبدن التي تكفل استمرار وجوده بقدر المستطاع، وتكفل أثناء هذا الاستمرار حياة

سعيدة وسارة بمقدار ما تكون هذه الحياة معتمدة على حالة البدن وحدها. أما المرض فهو أي حالة للبدن تؤدي إلى الألم أو الموت، أو البؤس والشقاء وعدم الراحة..الخ. (وذلك لا يعني بالطبع ادخال- كجزء من المرض- الحالة المؤلمة للبدن الناتج عن الجراحة التي قد تكون حالة مؤقتة لتحقيق صحة أوفر في النهاية).

لو أننا سلّمنا أن البشر جميعا يرغبون في صحتهم بالمعنى السابق- بغض النظر عن الحالات الشاذة. فإن ذلك- بسبب وجود غرض بشري مشترك- سوف يؤدي إلى ظهور كثير من قواعد السلوك التي يمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية بصفة عامة. وفيما يلي بعض منها: -

1- لا تفرط في تناول الطعام أو الشراب.

2- تناول وجبات متزنة.

3- قم بتمرينات رياضية كافية وفي الهواء الطلق.

4- كن نظيفاً.

5- عليك أن تأخذ بمقاييس الصحة والنظام المناسبة في دورات المياه حتى تتسرب المياة القذرة إلى البالوعات.

تلك مجموعة من قواعد السلوك لكنا لا نسميها، عادة، قواعد أخلاقية وربما قلنا قواعد للصحة، أو للنظافة، أو لتناول الوجبات، وما إلى ذلك. علينا أن نلاحظ أيضاً أنه لا واحدة من هذه القواعد نسبية فيما عدا قاعدة واحدة سوف أذكرها بعد قليل. فهي قواعد ينبغي على جميع الناس في أي عصر، وأي ثقافة اتباعها إذا ما أرادوا أن يكونوا أصحاء. فلن يقول أحد إن الإفراط في تناول الطعام أو الشراب سوف يكون شراً لصحة الامريكيين لكنه سيكون خيراً لصحة الصينيين.

وربما لم يكن ذلك هو الوضع تماما بالنسبة لاجراءات أو قواعد الأمن والسلامة. فقد لا يكون هناك اتفاق حولها في ثقافات مختلفة، وربما كانت لهذا

السبب نسبية. فأنا اعتقد أن المصريين القدماء ظنوا أن بول البقرة إذا ما وضع على العين شفاها من العمى، فقد كانت لهم قواعد طبية مختلفة عن قواعدنا. لكن قواعدهم كانت خاطئة.

ومع ذلك فينبغي علينا أن نلاحظ أن هناك- رغم هذه الاعتبارات- عنصراً بسيطاً من النسبية الأصلية حول بعض هذه القواعد. ذلك لأنها تتضمن كلمات مثل «كافية» و «افراط» بل حتى عبارة «كن نظيفاً» لا بد أن تفسر، فيما اعتقد، لتعني «كن نظيفاً بالقدر الكافي» فلا أحد يمكن أن ينصح إنساناً بأن يقضي عشر ساعات في اليوم تنظيف أسنانه.

ويبدو أن عند هذه النقطة يدخل عنصر النسبية في الصورة، لأن كلمات «كافي» و «بالقدر الكافي» ، و «الإفراط» هي كلمات غامضة. فما يكفي شخص قد لا يكفي آخر أو قد يكون إفراطاً عند ثالث، فبعض الناس تحتاج- لأقصى حد من الصحة البدنية- إلى المزيد من الطعام، والبعض الآخر لا يحتاج سوى القليل.

ويحتاج البعض إلى المزيد من التمرينات الرياضية، والبعض غلى القليل منها.. وهكذا. وهذا يعني أن هذا القدر أو ذاك من الطعام قد يكون «جيداً» لي، «سيئاً» لك. وهذا ضرب من النسبية. وسوف يضع الطبيب في ذهنه الفروق الفردية بين الناس وتكوينهم البدني، فقد يأمر بمزيد من الطعام لشخص، وقليل منه لشخص آخر. غير أن القاعدة التي تقول «لا تفرط» ستظل عامة وكلية وليست نسبية. والقاعدة العامة: هي قاعدة كلية وليست نسبية، لكن ما كانت غامضة وغير دقيقة كان لا بد من انطباقها، بطرق مختلفة، في الحالات المختلفة، عندما نصل إلى التفصيلات.

ويمكن أن نسمي ذلك بالنسبية، وهي ليست نسبية في الرأي فحسب، بل في القاعدة نفسها. وهذه لغة موحية جداً لأننا سنجد الموقف نفسه، بالضبط، في مجال الأخلاق وهو يعود إلى نفس وجبات الطعام وحدها، ولا

المحافظة على الصحة ومنع تفشي الأمراض التي تنبع من غرض مشترك هو الصحة. بل قوانين العلوم الطبيعية كلها بما في ذلك تلك القوانين التي لا يعرفها رجل الشارع. وأن هذه القواعد الطبيعية كلية وشاملة وليست نسبية، لنفس الأسباب التي تجعل القواعد الأخرى كذلك. ولو أنك أصبت بمرض السرطان، أو السل أو مرض من أمراض الكلى أو الزلال...إلخ فإن عليك أن تتناول كذا وكذا من ألوان الدواء والعلاج. فتلك قواعد للسلوك. وقد نقول: إنها قواعد على الطبيب- لا عليك- أن يتبعها.

لكن السبب الرئيسي لذلك هو أنك أنت نفسك لا تعرف هذه القواعد، وأن عليك أن تذهب لاستشارة الطبيب ليقوم هو بتطبيقها عليك. وليست هذه القواعد نسبية بالنسبة للمجتمعات أو الثقافات. فلو كان الشفاء أو العلاج من التهاب الزائدة الدودية هو استئصالها، فإن ذلك سوف يصدق على قبائل «الهتنتوت» كما يصدق على الانجليز سواء بسواء. صحيح أنه سيكون هناك، بالطبع، آراء مختلفة في عصور مختلفة وثقافات مختلفة عن أفضل علاج لالتهاب الزائدة الدودية. بل قد تكون هناك اختلافات بين الأطباء في البلد الواحد والعصر الواحد. وذلك يشبه اختلافات الرأي حول المسائل الأخلاقية.

وفضلاً- عن ذلك فهناك، بالنسبة للتفصيلات، مجال للنسبية هنا. فقد يحتاج بعض الناس إلى المزيد من العقاقير والأدوية في حين لا يحتاج غيرهم الا القليل منها. وفي حالات معينة نجد أن العقاقير التي تفيد بصفة عامة قد تكون ضارة. فهناك أشخاص لا يمكن حقنهم بالبنسلين أو الكونين دون أن ينتج عن ذلك آثار ضارة. ويعرف الطبيب القواعد العامة، لكنه سوف يطبقها مع شيء من الاختلاف والفروق تبعاً لاحتياجات الأفراد. ومع ذلك تبقى القواعد العامة كلية وليست نسبية.

نصل أخيراً إلى القواعد الأخلاقية، وهي تعتمد على الغاية المشتركة التي هي السعادة. وهي على الأقل مشتركة بمعنى أن كل إنسان يرغب، على

الأقل، في سعادته الخاصة، سواء رغب في سعادة الآخرين أيضاً أم لا. ولقد أصبح الفلاسفة نافذي الصبر جداً أمام كلمة «السعادة» لأنهم يعتقدون أنه لا أحد يعرف ماذا تعني. وهذا صحيح بمعنى، خاطئ بمعنى آخر. فهناك مستويان مختلفان تماما لعبارة «يعرف ماذا تعني». المستوى الأول أن المرء قد يعرف تعريفا لها وقد يعدّ ذلك معرفة علمية أو فلسفية. والمستوى الآخر أن يكون قادراً على معرفة الشيء أو الموقف الذي تدل عليه الكلمة، لدرجة أنك تعرف متى تنطبق عليه، ومتى لا تنطبق عليه. بحيث لا تخطئ في ذلك. ولا يتطلب ذلك، عادة، أية معرفة بالتعريفات، ويمكن أن نسميه بمعرفة الحس المشترك.

فمثلاً بما أنني لست عالماً في البيولوجيا، فإنني لا أعرف العريف البيولوجي للحصان. والحقيقة أنني لا أعرف أي تعريف، ولا حتى تعريف الفلاح أو مالك الحصان، لو كان في استطاعتهم تقديم أي تعريف على الإطلاق. وربما قيل- من هذه الزاوية- أنني لا أعرف معنى كلمة «الحصان». لكني مع ذلك أعرف كيف أستخدم هذه الكلمة. وأنا أستخدمها على نحو سليم. فأطبقها على الخيل فحسب، ولا أطبقها أبداً على الفيلة.

فهل نعرف معنى كلمة «السعادة»..؟ عندما يقول الفيلسوف أننا لا نعرف معناها، فإنه يقصد أنه لم يحدث قط أن اكتشف إنسان حتى الآن تعريفا دقيقا لها، رغم أن بعض الفلاسفة حاول أن يفعل ذلك.

ومن المرجح أنه على حق. لكن كلاً منا يعرف ما يقول به الحس المشترك عن معنى هذه الكلمة. وفي استطاعتنا أن نستخدمها استخداما مناسبا. ونحن نعرف، عادة، متى نكون سعداء ومتى لا نكون، ونعرف الفرق بين الزواج السعيد والزواج التعيس. ومن ثم فاني اعتقد- رغم اعتراضات الفيلسوف- أن كلمة «السعيد» كلمة وجيهة ولائقة، مثلها مثل كلمة «الحصان» تماما. ومن هنا فانني أقترح أن نواصل استخدامها. لكن لو فضّل شخص أن يستخدم كلمة الرفاهية أو الهناء أو إثراء الحياة- فعلى الرحب والسعة.

وكل إنسان- فيما عدا بالطبع قلة من الأفراد الشواذ- يرغب، على أقل تقدير، في سعادته الخاصة. ومن ثم فالسعادة غاية بشرية بالمعنى المألوف لهذه العبارة، ولا بد أن تؤدي إلى ظهور قواعد كلية غير نسبية، رغم أنه توجد آراء مختلفة حول معنى هذه القواعد. وقد يعترض معترض فيقول: أن «السعادة» كلمة فضفاضة واسعة يمكن أن يطبقها أناس مختلفون على أشياء مختلفة، فما يظنه شخص ما سعادة قد يعتبره شخص آخر شقاء، ولو صحّ ذلك فإن التأكيد على أننا نرغب جميعا في شيء واحد بعينه، قد يبدو تأكيداً باطلاً، أو أنه لا يصدق الا بالمعنى اللفظي فحسب. لكنني سوف أرجئ مناقشة هذا الاعتراض الآن.

كما أن الصحة البدنية تشمل وتجاوز مجرد المحافظة على البقاء، كذلك فإن السعادة تشمل وتجاوز الصحة البدنية. انها تشمل الصحة، لأنه على الرغم من أن بعض المرضى قد يكونون سعداء، فانهم عادة يكونون أكثر سعادة إذا لم يكونوا مرضى. فالصحة البدنية، بشكل عام، شرط للسعادة، غير أن السعادة تجاوز صحة البدن لأنها تنطوي على شيء ما أكثر من ذلك. فما هو؟ ربما قال قائل أنّ ما تنطوي عليه- ذلك الذي يجاوز الحالة السعيدة للبدن- هو «سعادة الشخصية»، وأنا اعتقد أننا لا بد أن نضيف هنا العلاقات الشخصية للمرء، علاقاته، مثلا، بزوجته وأولاده، وبغيره من البشر الذين يتعامل معهم أو يحتك بهم، وربما كان توسيعا وامتدادا للمعنى الشائع لكلمة «الشخصية».

لكن يبدو أن الأمر غير ذلك. فسعادة المرء، على أية حال، سوف تشمل لا فقط صحة البدن، بل أيضاً صحة الشخصية بالاضافة إلى العلاقات الشخصية والاجتماعية السعيدة، وربما شملت أيضاً ألوان المتع وضروب البهجة المألوفة. واشباعات مستمدة من الموسيقى، والشعر، والعلم، والفلسفة لو أنه كان يهتم بهذه الأمور.

لو أننا وافقنا على أن السعادة غاية بشرية، يشارك في طلبها جميع البشر

الأسوياء العاديين، فما هي قواعد السلوك التي تظهرها هذه السعادة ويمكن أن تنطبق على أفراد البشر العاديين؟ سوف أذكر بعضها: -

- عليك أن تحب دارك.
- عليك أن تتخلص من الكراهية والخبث والغيرة، والحقد. والحسد وما إلى ذلك.
- لا تسرق، لا تكذب، لا تحنث..الخ.

ليست هناك قواعد للفطنة، والسلامة، والنظام. فهناك ما يسمى عادة بالقواعد الأخلاقية. ومن الصعب جداً أن نبيّن أنه ينبغي على جميع البشر أن يتبعوا هذه القواعد إذا أرادوا أن يكونوا سعداء، أكثر من أن نبيّن أنه ينبغي عليهم اتباع قواعد السلامة إذا ما أرادوا المحافظة على حياتهم، أو اتباع القواعد الصحية إذا أرادوا المحافظة على صحتهم. لكنني اعتقد أن ذلك صحيح، فالقواعد الأخلاقية هي: ببساطة، قواعد السعادة البشرية. ولو صحّ ذلك فسوف تكون كلية وعامة وليست نسبية خاصة بثقافة معينة بنفس الطريقة بالضبط، ولنفسر السبب الذي تكون من أجله قواعد السلامة والصحة، قواعد كلية عامة.

وفي ظني أنه ليس من الممكن البرهنة على ذلك- أو على الأقل في الوقت الحاضر- بالطريقة وبالصرامة التي تتقرر بها الحقائق العلمية. ولكنها مع ذلك تدعمها التجربة البشرية العامة. وسوف يبدو أن عظماء رجال الأخلاق، من أمثال المسيح، وبوذا، وسقراط، هم أفضل شراح لهذه التجربة، أنه يمكن التنبؤ بأن طاعة مثل هذه الوصايا والقواعد- ربما أكثر مما يقوم به أية عملية واعية للتعميم من التجربة. هو أفضل طريقة لتحقيق السعادة، وهو أفضل للمجتمع بصفة عامة، وأفضل لكل فرد على حدة.

إن صلة بعض القواعد الأخلاقية بالسعادة أشد وضوحاً من بعضها الآخر، فمن الواضح جداً أن الكذب والسرقة يؤديان بصفة عامة- إلى

التعاسة والشقاء. بينما أضدادها تتجه نحو رفاهية الإنسان وسعادته. لكن ربما أقل وضوحاً أنه ينبغي عليك أن تحب كل إنسان إذا ما رغبت أن تكون سعيداً، بينما يبدو واضحاً بما فيه الكفاية أن الحياة التي تقوم على الغش والكراهية تؤدي إلى البؤس والشقاء لا فقط بالنسبة للآخرين، بل أيضاً لمن ينغمس في مثل هذه الرذائل.

ولا ينبغي علينا أن نعالي في الزعم والادعاء، فمن الممكن أن يكون الرجل الخائن سعيداً. كما أننا جميعاً نعرف كذابين سعداء. وبعض الناس. فيما يبدو، يعيشون حياة سعيدة جداً رغم أنها حياة لا أخلاقية وربما كان ما نزعمه شيئا من هذا القبيل، رغم أن الشخص المعيّن قد يبتعد عن طريق الخيانة في الحياة، وربما لا يعاني من الألم أو العذاب على الإطلاق. ومع ذلك فليست هذه الحياة الآمنة أو السليمة التي يسير عليها المرء ومن المؤكد أن القاعدة العامة التي تأمر بالخيانة وعدم الصدق ستكون كارثة، وبالتالي فإن القاعدة العامة التي تأمر بالأمانة والصدق سوف تزيد من السعادة البشرية. وقل الشيء نفسه مع قواعد الصحة التي نعترف، رغم ذلك، أنها قواعد كلية وشاملة وليست نسبية. ربما كان في استطاعتك أن تتخلص من القذارة البدنية، ومن عدم نظافة الاسنان. دون أن تعاني ألما في صحتك.

لكن القول إنك لا بد أن تكون نظيفاً هو القاعدة السليمة، وهي قاعدة صحيحة على نحو كلي شامل بالنسبة لجميع البشر، وهي ليست نسبية على الإطلاق، ولا هي خاصة بثقافة معينة أو عصر معين. وحتى الإنسان الذي يهملها بأفعال يفلت بها من العقاب، يسلك سلوكاً خاطئاً وكان ينبغي أن يطيعها إذا أراد أن يكون سليم الصحة. ويصدق الشيء نفسه على الإنسان الذي يعصي القواعد الأخلاقية دون أن يعاني ألماً.

ومن المسلّم به أنه من الصعوبة أكثر أن نبيّن أن بعض القواعد الأخلاقية هي قواعد للسعادة أكثر من غيرها. فما قولك مثلا في قاعدة الحب الشامل؟ أهي عامة وشاملة ويمكن تطبيقها على جميع البشر؟ إنها ليست قاعدة نسبية

لأنها تصدق على كل البشر بغض النظر عن الجنس أو العصر أو الثقافة، ولو أننا أتبعناها فسوف نتخلص من الغضب، والحقد، والكراهية، والحسد، وسوف يكون الناس جميعاً سعداء. واذا ما كنا «طوباويين» للحظة لقلنا إن هذه القاعدة ينبغي اتباعها بين الأمم والشعوب. لعلهم يتخلصون من الجشع، والطمع، والأنانية الدولية، أليس من الواضح أن العالم في هذه الحالة سيكون أكثر سعادة؟ إن الوصية التي تطالب بحب الناس تبدو أمامنا مثلاً أعلى بعيد المنال نأمل أن نتحرك نحوه رغم أننا لن نبلغه أبداً، وتكمن عدم نسبيته، في الواقع، في أنه مثل أعلى يتساوى فيه الناس جميعاً بمعنى أنه كلما اقتربوا من المثل الأعلى الأخلاقي، اقتربوا من الوصول إلى الغاية الأخلاقية التي يرغب فيها الجميع وهي السعادة.

دعنا نضع المشكلة في صورة أخرى فنقول أن علماء الزراعة اكتشفوا أن أنواعا معينة من العناصر الكيميائية تعمل على زيادة صحة النباتات وانتاجها، بينما تدمر عناصر أخرى هذه الصحة. وليست هذه حقيقة نسبية. وانما هي تصدق في جميع العصور وفي كل البلدان. ولقد قام عظماء الأخلاقيين باكتشاف مماثل، فالكراهية تزيد من شقاء الإنسان، والحب يزيد من سعادته. ولا يعتمد ذلك على الثقافة أو لون الجلد. وانما هي حقيقة عامة من الموجودات البشرية في كل مكان. مثلما أن الحقيقة الأخرى الخاصة بالنبات تصدق على النباتات في كل مكان. صحيح أن في استطاعتك أن تخضع قضايا الاخصاب لافتراضات المعامل بطريقة يصعب جداً تطبيقها على قضايا الحب، ومع ذلك فإن هذه القضايا الأخيرة هي أيضاً ليست بغير دليل، ولا شواهد تكمن في التجربة العامة للبشرية. فالعالم هو مختبر رجل الأخلاق.

ثم افرض أن بعض الجماعات أنكرت هذه الحقيقة الأخلاقية. فقد تكون هناك بعض القبائل في ماليزيا تعتقد أن الكراهية بالنسبة لها هي أفضل وسيلة للسعادة، فهل يبرهن ذلك على النسبية..؟ كلا على الإطلاق. فذلك

كله يبرهن على أن هؤلاء الناس قد ارتكبوا غلطة شنيعة عن سعادتهم، فمن الصواب بالنسبة لهم، كما هي الحال بالنسبة لنا، أن قاعدة الحب إذا اتبعوها فسوف تؤدي بهم إلى حياة أكثر سعادة. ومن ثم فإن قاعدة الحب هي إحدى القواعد التي ينبغي عليهم اتباعها، إذا ما أرادوا تحقيق أعظم قدر من السعادة.

يقال في بعض الأحيان أن شخصاً ما أو جماعة ما هي أفضل قاض، وربما القاضي الوحيد، للحكم على سعادته الخاصة. ولا شك أن هناك بعض الحق في هذه العبارة، وان كان من الاهمية أكثر من ذلك أن نستخرج عناصر الضلال والبطلان فيها، فالبشر كثيرا ما يخطئون في السلوك الذي يؤدي إلى صحتهم البدنية وهذا هو السبب في أننا نحتاج إلى رجال أخلاق قدر حاجتنا إلى الأطباء.

هناك نقطة في نقاشنا تحتاج إلى إيضاح، فقد سبق أن قلنا أن السعادة غاية عامة يشترك فيها جميع أفراد البشر الأسوياء، بمعنى أن كل إنسان يرغب، على أقل تقدير، في سعادته الخاصة. لكن كيف يكون ذلك مبرراً للسعي نحو سعادة الآخرين، وليس سعادة الشخص فحسب..؟ وذلك يعادل تساؤلنا: لماذا ينبغي عليه أن يحب جاره. تلك هي المشكلة الدقيقة أمام فيلسوف طبيعي أو أخلاق دنيوية. فجون ستيوارت مل يخبرنا في كتابه الشهير «مذهب المنفعة العامة». أن الفعل الصواب هو الفعل الذي يؤدي إلى أعظم قدر من السعادة ثم يضيف «ليس المعيار هو أعظم قدر من سعادة الفاعل الخاصة.. بل أعظم قدر من السعادة للجنس البشري. ولجميع الكائنات الواعية.. »[1] ولا شك

(1) قمنا بترجمة هذا الكتاب مع كتابه عن الحرية في «أسس الليبرالية السياسية» وقد أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996، قارن ص 96 بصفة خاصة (المترجم).

أن ذلك وصف سليم تماما للمبدأ الأخلاقي، فاهتمامي بسعادة الآخرين كاهتمامي بسعادتي الخاصة هو بالضبط ما ترده الأخلاق. غير أن «مل» فشل في أن يقدم أي أساس- ديني أو دنيوي- لهذا الواجب. فاذا قلنا أنّ المرء يسعى لسعادته الخاصة فذلك أمر واضح، فاذا سئلنا: لماذا؟ كانت الانانية اجابة كافية. أما لماذا ينبغي عليه أن يعمل من أجل سعادة الآخرين؟ إذا لم نستطع أن نقدم لهذا السؤال مبررا ما فسوف نكون قد فشلنا في اكتشاف الأساس الدنيوي للأخلاق.

الجواب الوحيد الذي يستطيع الفيلسوف الطبيعي تقديمه، في رأيي، هو أن الاكتشاف العظيم لعباقرة الأخلاق من أمثال المسيح وبوذا هو الضبط كما يلي: أن الحياة الأنانية ليست حياة سعيدة، وأن أفضل طريق يفضي إلى سعادة المرء الخاصة هو أن ينسى سعادته هو، وأن يعمل من أجل سعادة الآخرين.

أما لماذا ينبغي عليه أن يعمل ذلك فهذا سؤال يبدو أنه يستحيل الاجابة عنه. وانما هو مجرد واقعة للطبيعة البشرية. ومن المحتمل أن يكون المبرر الوحيد الذي يمكن تقديمه إنما يوجد في العبارات الشهيرة لجون دون[1]: «لا

---

(1) جون دون (1573- 1631) شاعر انجليزي من رجال الكنيسة، يعتبر مؤسس المدرسة الميتافيزيقية ومن أعظم شعرائها. وهي المدرسة المعروفة بطابعها الديني. لا يعرف الشيء الكثير عن تربيته سوى أنه نشأ في جو متزمت وأنه كان كاثوليكيا ثم تحول إلى الكنيسة الانجليكانية. كتب قصيدة «تشريح العالم» عام 1161 وقصيدة «ارتقاء الروح» عام 1612 وكلاهما كان مرثية لابنة احد الأبرشية. ثم أصبح «دون» واعظا معرفا بالبلاغة. ظهر في أشعاره الصراع بين الروح والجسد ومن أشهر أشعاره «تحية الصباح» و«شروق الشمس» والفقرة التي اقتبسها المؤلف مأخوذة من مذكراته التي كتبها عام 1623 (المترجم).

أحد يمكن أن يكون جزيرة معزولة. فكل إنسان هو قطعة من الأرض الفسيحة، قطرة من محيط متلاطم.. أن موت أي إنسان يهزني من كياني لأني جزء متشابك مع الجنس البشري. ومن ثم لا أرسل أحداً لأستفسر لمن تدق الأجراس، لأنها تدق من أجلي، إنها تنعاني أنا ».

فمن المستحيل على إنسان أن يكون سعيداً، والناس من حوله بؤساء، لأنه متشابك مع الجنس البشري فسعادتهم هي سعادته. ومن ثم فإذا أراد هو نفسه أن يكون سعيداً فلا بد له أن يعمل من أجل سعادتهم. والرجل الذي يسأل: لماذا ينبغي عليّ أن أبحث عن أية سعادة فيما عدا سعادتي؟ مفترضاً، خطأ، أنه ذرة بشرية مستقلة بين ذرات بشرية أخرى، وأنه «جزيرة» وليس مجرد قطعة أرض من اليابسة يبدأ من التصور الذري للطبيعة البشرية وهو تصور زائف.

قد يقال إنّ ذلك يُقدّم لنا مبرراً خاطئاً للحياة الصالحة، عندما يلجأ إلى التماس المنفعة الذاتية، اذ ينبغي عليّ حب الآخرين بعيداً عن الأنانية. وهذا هو بالضبط ما لا يفعله الرجل الصالح، وما لا ينبغي أن يفعله. وعلى ذلك فإن هذا التفسير كله للاخلاق يهدم الأخلاق، لأنه يقدم مبررا لا أخلاقياً للوجود الأخلاقي.

وهذا النقد ليس سليما تماما، اذ ينبغي علينا أن نفرق بين الباعث على الحياة الصالحة، وبين المبرر العقلي لأن نكون كذلك. فالفيلسوف الطبيعي الذي يُقدّم التفسير السابق لا يزعم أن الرجل الصالح ينبغي أن يكون باعثه الرغبة في سعادته الخاصة. ولو أنه تحرك من منظور هذا الباعث فسوف يهزم نفسه أو يحبط ذاته. فينبغي أن يكون دافعه الحب الذي يهمل الذات. فمن ماهية الرجل الصالح أن يتغاضى عن سعادته الخاصة.

غير أن السؤال الذي طُرح لم يكن يتعلق بالدوافع أو البواعث، بل بالأسباب أو المبررات، انه سؤال عقلي يسأله فيلسوف. فالرجل الصالح، بما

هو كذلك، لا يسأل مثل هذا السؤال على الإطلاق. فهو لا ينتظر حتى تقنعه الأدلة سواء هذه أو غيرها. واذا كان الفيلسوف رجلا صالحا أيضاً فإنه بدوره لن يسأل، وبصفه رجل أخلاق، مثل هذا السؤال. لكن على الرغم من أنه لا يسأل، فإنه أثناء الفعل يسأل عن المبرر أو الدليل ليقنع نفسه. فهو كمفكر مهتم، يقيناً باكتشاف ما إذا كان يمكن تقديم أي دليل عقلي مقنع. وما إذا كان المرء يسأل هذا السؤال المشروع عن النظرية. وعندئذ تكون الاجابة التي توحي بها الفقرة التي اقتبسناها من «جون دون» هي الاجابة الوحيدة التي يمكن تقديمها على أساس طبيعي أو دنيوي.

عندما ناقشنا قواعد الصحة قلنا أنه على الرغم من أنها عامة وكلية وليست نسبية. ومع ذلك فعندما وصلنا الى تطبيقاتها التفصيلية دخلنا في منطقة النسبية. فالطبيب يقول «لا تسرف في تناول الطعام». وتلك قاعدة سليمة تصدق على الناس جميعا. لكن عندما نصل إلى تطبيقها نجد أن زيادة الطعام مطلوبة لشخص غير مطلوبة لشخص آخر. ويصدق الشيء نفسه على المسائل الأخلاقية فرجل الأخلاق- الذي هو طبيب الروح. يمكن أن يضع قواعد سليمة تصدق على الناس جميعاً. لكن تطبيقاتها التفصيلية تكون نسبية عند مختلف الأفراد. «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به».

تلك قاعدة كلية عامة. لكن تطبيقها نسبي، بالنسبة لحاجات الآخرين وطبائعهم. فما الذي ينبغي عليّ أن أفعله للآخرين؟ ليست الأشياء ذاتها بالضبط على الإطلاق. وهي ليست الأشياء نفسها التي أرغب أن يعاملوني بها. فلا أصر على أنه بسبب أنني أستاذ جامعي، أعيش حياة من نوع معيّن، فانني أرغب لكل إنسان أن يكون أستاذاً جامعياً، وأن يعيش الحياة نفسها. ولست أصر على أنه بسبب أن فلانا يحب «الشيكولاتة» فانني أرغم عمراً أن يأكلها رغم أنه لا يحبها. «عامل الناس..» تعني أننا ينبغي أن نعامل كل إنسان حسب احتياجاته ورغباته. ورغبات الناس واحتياجاتهم تختلف فيما بينهم.

وذلك يعني أن القواعد الأخلاقية العامة جداً، بل حتى الغامضة، هي وحدها التي تكون غير نسبية. أن موعظة الجبل تطبع في ذهننا مواقف أخلاقية عامة، وتقدم لها أمثلة توضيحية. أما الوصايا التفصيلية يقع في خطأ افتراض أنه لا توجد قواعد أخلاقية عامة وشاملة على الإطلاق.

وهذه أيضاً إجابة عن النقد الذي ذكرناه فيما سبق في مرحلة مبكرة، والذي يقول أن «السعادة» كلمة فضفاضة واسعة تغطي العديد من الأشياء المختلفة. فقد يقول الناقد: صحيح أن الناس جميعاً يرغبون في السعادة. لكن من الخطأ القول بأن ذلك يشكل غاية مشتركة يشترك فيها الناس جميعا. وتؤدي إلى ظهور قواعد سليمة على نحو شامل وعام، ذلك لأن السعادة تكمن في اشياء مختلفة. وبالتالي فليس ثمة غاية مشتركة.

وهذا صحيح إلى حد ما. فبعض الناس سعداء كمهندسين وبعضهم الآخر سعداء كموسيقيين. وبعضهم يحب حفلات العشاء، وبعضهم الآخر يكرهها. لكن هناك مع ذلك أشياء معينة تمثل الشروط العامة لأفضل سعادة بالنسبة للناس جميعا. والوصايا الأخلاقية العظيمة تتجه الى التمسك بمثل هذه الشروط. فكونك مهندساً لا يمثل شرطاً لسعادة الناس جميعاً، رغم أنه قد يكون كذلك لقلّة منهم، لكن معاملة الناس بالعدل والانصاف يمثل هذا الشرط العام.

ومن هنا فلا تكون وظيفة المهندس جزءاً من الأخلاق، أما كونك عادلا فهو جزء منها. وقل مثل ذلك في: الحب، وعدم الانانية، والانصاف، والإخلاص، والمحافظة على الوعد، فهي شروط كلية عامة تزيد من سعادة البشر. في حين أن الحقد، والكراهية، والأنانية، والظلم، والخيانة، وعدم الاخلاص، فهي شروط كلية عامة تزيد من شقاء البشر.

ونحن عندما نسوق هذه القضايا فاننا لا نضع معايير مطلقة للأخلاق. فالقول بأنه: «لا توجد ضروب من المطلق في أيامنا الراهنة» هو أحد الأقوال

الببغاوية، التي ترددت كثيراً، وتعبّر عن خطأ في التفكير. ولكننا لا نريد أن نقف طويلا عند هذا الموضوع، لأننا لا نزعم أن هناك قاعدة أخلاقية مطلقة يمكن أن توجد على أسس دنيوية.

ويمكن أن نأخذ هنا بوجهة نظر «غير نسبية»، فأنا أفهم من المعيار الأخلاقي المطلق، معياراً صحيحاً صحة مطلقة أزلية مثل الحقيقة الرياضية التي تقول أن 2+2=4. فهذه الحقيقة تكون صادقة مهما يكن من أمر الموجودات البشرية. بل حتى إذا لم تكن هناك موجودات بشرية على الإطلاق. فمنذ خمسة بلايين خلت من السنين كانت اثنان واثنان تساوي أربعة. وهي تظل تساوي أربعة حتى في أبعد نقطة من الفضاء الخارجي.

لكن القانون الأخلاقي الذي يقول فيه «ينبغي على المرء أن يحب جاره» يعتمد على الطبيعة البشرية من وجهة النظر الطبيعية التي أشرحها الآن. والقول بأن الحب تيتجه نحو زيادة السعادة هو حقيقة عن الطبيعة البشرية، وهي قد لا تصدق إذا ما كانت الطبيعة البشرية على نحو مختلف. وربما كانت تصدق على كائنات تعيش في كوكب المريخ. لكنها لا تصدق على سلالتنا التي كانت موجودة من مليون سنة، لو أنها كانت تختلف عنا اختلافاً تاماً، وربما قلنا، إذا شئنا، أن القوانين الأخلاقية الكلية العظيمة هي نسبية بالنسبة للطبيعة البشرية. لكنها ليست نسبية بالنسبة لمخلوقات معينة أو فترات خاصة نشير إليها عادة بقولنا أن الأخلاق نسبية.

إنّ النظرة التي أقترحها تتجنب النتائج الضارة للمذهب النسبي الشائع. فقد رأينا مثلا «أنه يستحيل» بناء على النظرية النسبية- أن نقول إنّ المعايير الأخلاقية في ثقافة ما هي أفضل أو أعلى من معايير ثقافة أخرى. بل نستطيع أن نقول إنها مختلفة عنها فحسب، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد تقدم في المعايير الأخلاقية، وأن عبارة «عليك أن تحب جارك» لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها تمثل تقدما عن «العين بالعين».

لكن بناء على وجهة النظر التي نقترحها هنا فإن ما هو صواب لا يعتمد على ما يشعر به أو يعتقده أفراد البشر أو الجماعات البشرية. بل يعتمد على حقائق عن الطبيعة البشرية بما هي كذلك. فالقول بأن الحب يزيد من سعادة الإنسان حقيقة تصدق على البشر جميعاً. وبالتالي فإن مَنْ يبشر بالكراهية، أو حتى العين بالعين ليس مجرد شخص يأخذ بوجهة نظر مختلفة. بل يأخذ بوجهة نظر خاطئة. وأن مَنْ اكتشف أن الحب هو أفضل مصدر للسعادة، يأخذ بوجهة نظر أفضل وأصدق تؤدي إلى التقدم. وهكذا يصبح التقدم في المثل العليا الأخلاقية حقيقة واقعة.

وهكذا يكون هناك أساس دنيوي ممكن للأخلاق، حتى لو أننا قبلنا المذهب الذاتي. إنّ النظرة التي تقول أن الأخلاق المؤسسة على السعادة البشرية هي نظرة ذاتية بالمعنى الذي نسوقه- تجعل الأخلاق تعتمد على الأغراض البشرية، تقوم على أساس السيكولوجيا البشرية، لا على طبيعة العالم خارج الإنسان. ومن ثمّ فإن ما بيّناه هو أن المذهب النسبي لا يترتب عليه. كما أظهرنا أنه يمكن تقديم أساس دنيوي للأخلاق سوف ينقذ النظرية الأخلاقية المتضمنة في المذهب النسبي من الانهيار.

علينا، في النهاية، أن نتحول إلى الأساس الديني للأخلاق. لم يعد من الممكن بعد ذلك أن نكتشف هذا الأساس بأن نأخذ العقائد والمعتقدات في أية ديانة بطريقة حرفية. وليس في استطاعتنا أن نؤسس الأخلاق على تصور تشبيهي فج «لإرادة الله»، ولا حتى في غرضية العالم.

وما دامت ماهية الدين بالنسبة لنا إنما توجد في تجربة القديس الصوفية. فإن الحل الوحيد الممكن لمشكلتنا هو أن نقول: أن أساس الأخلاق لا بد أن يكون في تلك التجربة. ولا بد أن نرى الحافز الأخلاقي ينبع من تلك التجربة. ولا شك أن ذلك صحيح. ذلك لأن التجربة، طبقاً لرواية كل من مرّ بها، لا هي معرفية فقط ولا انفعالية فحسب، وإنما هي فوق ذلك كله قيمة. إنها الغبطة، والنعيم، والسكينة، والسلام. وهي أيضاً- أو أنها تتضمن

كجزء متكامل مع ذاتها- الرحمة اللامتناهية والحب الذي لا حدّ له للبشر جميعاً. وأن مثل هذه الرحمة والحب هما أساس أخلاق رفيعة.

لكن لا يكفي أن نقرر مجرد واقعة عارية تقول إنّ الحب ينبع من الرؤية الصوفية. إذ ما لم نقدم مبرراً لذلك فربما كانت محض مصادفة وإتفاق. إن الرؤية الصوفية هي الرؤية الموحّدة التي ترى «الكل في واحد» والتي تتجاوز جميع التمييزات. وربما تساءلنا: ما هي علاقة هذه الحالة الذهنية الخاصة- وهي حالة غير عملية وخيالية- بالحياة العملية..؟ غير أن حب الإنسان للإنسان هو بالدرجة الأولى مسألة عملية ترتبط بالسلوك اليومي في الحياة. ولو صحّ وكان المتصوفة يشعرون، نتيجة للوجد، بحب متزايد لإخوانهم من البشر. ألا يمكن أن تكون تلك الحالة مجرد ظاهرة سطحية؟ فقد يكون لدى الصوفي إحساس بالإرتفاع العاطفي يجعله يشعر، على الأقل للحظة، بالرقة والعطف على إخوانه بنفس الطريقة التي تكون لدى السكران؟ وهل يمكن أن يكون مثل هذا الإلهام العاطفي أساساً للأخلاق..؟

غير أن ارتباط التصوف بالحب ليس سطحياً أو مصادفة على هذا النحو، وإنما هناك علاقة ميتافيزيقية ضرورية بين الإثنين. ويمكن أساس هذه العلاقة في واقعة أنه يتم، في الرؤية الصوفية، تجاوز جميع التمييزات، وبالتالي التفرقة بين إنسان وإنسان، فالذاتية بمعنى الإحساس بأنني ذات واحدة وأنك ذات أخرى، قد إختفت أو تلاشت. ومن مثل هذه الذاتية تنشأ جميع الشرور ولاسيما الكراهية، والحقد، والحسد، والغيرة من الآخرين. ومن يمر بالتجربة الصوفية يرى أن ذاته هي عين ذات الآخرين جميعاً، وأنها فيهم وهي فيه. ولا يوجد عنده مثل هذه التفرقة بين «الأنا» و «الأنت» التي كانت تجعله يبحث عن شيء خاص «بالأنا» وينكره على «الأنت»، كأن يكره الآخر ويحب نفسه، أو يسبب ألماً للآخر، بينما يعب هو من المتع، فهو يعيش في الناس جميعاً، والناس جميعاً يعيشون بداخله، ومن ثم فإن رغبته، وحبه ليس لنفسه بل للناس جميعاً. وهذا هو ما يجعل التصوف أساس الحياة الأخلاقية

كما أنه هو الذي يزودنا بأساس للدين.

وهذا هو السبب في أنه على الرغم من أن طريق القديسين ليس هو الطريق الأخلاقي ببساطة، فإنه يشمل مع ذلك بصفة مستمرة الحياة الأخلاقية وينتهي إليها، وإن كان ذلك يجعلنا نترك الجوهر الديني. إن القديس رجل صالح رغم أن ذلك هو جوهر القداسة. إنها لحقيقة أن الرؤية الإلهية تحول حياته، عادةً، وتجعله مركزاً يشع بالإلهام الأخلاقي وبالنور المضيء بين أقرانه من البشر.

لكن قد يسأل سائل: ما فائدة ذلك كله لجماهير البشر الذين لم يمروا، ولا يمكن لهم أن يخبروا، ببصيص من هذه الرؤية الموحدة عند القديسين والمتصوفة.؟ إن أخلاقهم لا يمكن أن تنبع من تجربة لم يمروا بها، فقد يجد القديس أساساً للأخلاق في تجربته، لكن كيف نجده نحن أولئك الذين لم يمروا بهذه التجربة؟ وبصفة خاصة: كيف يمكن أن يساعدنا ذلك في حل مشكلة النسبية؟ كيف يساعدنا في إظهار أن ما هو خير، هو خير للناس جميعاً، وما هو شر، هو شر على نحو عام وكلي؟. لا شك أن رؤية القديس هي أساساً رؤية خاصة به. ومن ثمّ فإن ما يبدو خيراً للقديس سوف يكون خيراً للقديس، لكن ما المبرر الذي يجعلنا نقول أنه خير لنا كذلك؟ إننا لا نستطيع أن نجد أساساً لأخلاق سليمة على نحو كلي، إلا في تجربة كلية للقيمة. وتجربة القديس- وهي أبعد ما تكون عن التجربة الكلية العامة- ربما كانت أندر تجربة عرفها الإنسان. وهكذا نجد أن الحل المقترح لا يحل مشكلة النسبية، كلا، ولا هو يقدم أساساً للأخلاق على الإطلاق، حتى ولا للأخلاق النسبية، لأولئك الذين يفتقرون إلى التجربة الصوفية.

ولقد سبق أن قدّمتُ الإجابة بالفعل، عن مثل هذا الاعتراض في الفصل السابق. والمبدأ الذي تحدثنا عنه هناك في سياق الدين ينبغي أن يطبق هنا في سياق الأخلاق. فليس فقط أن تجربة القديس موجودة بالقوة عند كل الناس بمعنى أن في استطاعتهم أن يمروا بها بشروط معينة- إذا أخضعوا

أنفسهم، مثلاً، لنظام طويل صارم. وإنما هي موجودة الآن عند جميع الناس بالفعل، رغم أنها موجودة عند معظمهم بدرجة دنيا. فيما يسميه الناس عادةً بالشعور الديني هو «رؤية معتمة من خلال زجاج مظلم» لما يراه القديس في ضوء مبهر.

ولو صحّ ذلك إن الإلهام الأخلاقي سوف ينبع من تجربة دينية مشتركة بين الناس جميعاً بدرجات تختلف نسبتها بين الوضوح والإعتام. وطالما أن هذه التجربة واحدة، من حيث الأساس، عند الناس جميعاً- والاختلاف هو فرق في الدرجة- فإن الأخلاق التي تبنع منها سوف تكون واحدة في كل مكان، وبالنسبة للناس جميعاً، رغم أن بعضهم سوف يدركونها بوضوح أكثر، في حين أن غيرهم سوف يدركونها على نحو معتم. وربما كان شيئاً كهذا هو الحقيقة التي تكمن في قاع الأسطورة القديمة عن «الضمير». وهي أسطورة إذا ما أخذت حرفياً على أنها تعني شيئاً أشبه بالصوت السحري الباطني الذي لا يخطىء هو الذي يخبر المرء في كل مناسبة ما الذي ينبغي عليه عمله. لكنه يكون صادقاً إذا ما أخذ بطريقة رمزية على أنه النور الداخلي للرؤية الإلهية التي لا تشع بوضوح في باطن قلة قليلة من البشر، وعلى نحو معتم جداً عند بقية الناس. وفي إستطاعتنا أيضاً أن نقول أنّ ما أطلق عليه بعض الفلاسفة اسم «الحدوس» الأخلاقية هي في الواقع تدفق في مجرى شعورنا المألوف لعناصر من تلك الحالة الذهنية والحدسية التي لا تفرق ولا تميّز- التي يتحدث عنها المتصوفة، والتي تغوص عند معظمنا في أعماق اللاشعور. ولا بد أن يفسر لنا ذلك الخصائص الغامضة ظاهرياً لمثل هذه الحدوس، كما يفسر لنا أيضاً كثيراً من المفارقات التي إشتبك معها فلاسفة الأخلاق في قتال.

هل وجهة النظر التي شرحناها تبرر العبارة التي سبق أن ذكرناها في فصل مبكر والتي تقول أنه على الرغم من أنه يمكن تقديم أساس معقول للأخلاق، حتى إذا ما أخذنا بوجهة نظر المذهب الطبيعي في القيم الأخلاقية

التي تقول إنها ذاتية، وأن العالم ليس نظاماً أخلاقياً- فإن القيم الأخلاقية بالفعل موضوعية، وأن العالم نظام أخلاقي..؟ هل نحن مضطرون للاعتقاد بأنه حتى لو كانت الإلهامات الأخلاقية والمثالية تنبع من تجربة القديس الدينية، وبطريقة معتمة أكثر من هذه التجربة عند بقية الناس، فإن هذه التجربة مع ذلك أكثر من مسألة بشرية، فإن الأخلاق ستظل ذاتية، ولن يكون العالم نظاماً أخلاقياً..؟.

علينا الإجابة عن هذا السؤال أن نعود مرة أخرى إلى النتائج التي وصلنا إليها في الفصل السابق. أن القول بأن الرؤية الصوفية ذاتية فحسب هي الحقيقة الوحيدة لو جعلنا موقفنا داخل نظام الزمان، وجعلناه إطارنا المرجعي. لكن هناك إطاراً مرجعياً آخر مشروع كذلك، لو أننا جعلنا موقفنا داخل اللحظة الصوفية ذاتها، فرأيناها من الداخل بدلاً من الخارج، عندئذٍ تكون هي وحدها الحقيقة، وأن نظام الزمان هو بالأحرى وهم ذاتي، وسوف يصدق الشيء نفسه على المُثل العليا الأخلاقية، وعلى تجارب القيمة، المحصورة في إطار الرؤية الدينية. والتي تفيض منها وتصب في حياتنا اليومية في الزمان. إنها من وجهة نظر المذهب الطبيعي ذاتية فحسب. لكنها في هذا الإطار المرجعي الآخر الذي هو نظام الأزل، حقائق أزلية. وبعبارة أخرى لا بد أن نقول عنها- كما قلنا عن الله نفسه- إنها لا هي ذاتية، ولا موضوعية. لكن ربما كان في استطاعتنا أن نقول عنها إنها ذاتية وموضوعية في آن معاً، ما دام الكون يحتوي على الإطارين المرجعيين في وقت واحد. والخطأ الذي يقع فيه المذهب الطبيعي هو أنه لا ينظر إلا إلى نظام الزمان على أنه حقيقة واقعية، غير أن نظام الأزل هو جزء من الكون أيضاً، ومن ثم فهو حقيقة واقعية، غير أن نظام الأزل هو جزء من الكون أيضاً، ومن ثم فهو حقيقة واقعية، ومن هنا فإن القيم الأخلاقية التي تنتمي إليه هي بنفس المعنى حقيقة واقعية وموضوعية. وذلك يعني أن العالم من منظور الزمان ليس نظاماً أخلاقياً، لكنه نظام أخلاقي من منظور الأزل. ولهاتين الحقيقتين معاً حق متساوٍ في

قبولنا لأننا نعيش في النظامين معاً.

صحيح أن المثل العليا الأخلاقية هي مجرد وسائل بشرية لتحقيق المتعة والسعادة والعمل على بقائها وزيادتها، وهي في الواقع تخدم هاتين الغايتين، وبذلك يمكن تبريرها من الناحية الطبيعية، وليس ذلك كل شيء. فالأخلاق الطبيعية (التي ينادي بها المذهب الطبيعي) لا يمكن لها في أفضل الأحوال إلا أن تفسر تفسيراً واهياً السبب في أن الناس سوف تواجه العذاب والموت- إذا لم تكن الأخلاق شيئاً غير ذلك- وهي أمور لا تعمل بالقطع على إزدياد الأمن والراحة- من أجل المثل العليا، في صراع الحياة المأساوي الطويل على ظهر هذا الكوكب من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا للحياة. وفي ألوان العذاب المرعبة للبشرية حتى نصل إلى إدراك الطرق النبيلة للحياة، تسقط وتعود إلى الوراء بصفة مستمرة، ومع ذلك تكافح إلى أعلى باستمرار، في طموحات البشر الغامضة من أجل الخلود. ولنمط من الوجود أكثر غبطة، ومن أجل الوصول إلى الله، ومن أجل حياة لا تكون مجرد حياة حيوانية فحسب بل إلهية ومقدسة أيضاً، في استطاعتنا أن نرى في ذلك كله- لا مجرد عبث عقيم ولا جهداً بغير غرض، أو مجهودات من أجل البقاء والمتعة تبذلها قطعة حية من الطين، بل تدفقاً من النور مصدره ما هو أزلي، يفيض في ظلمات هذه الحياة.

# مؤلفات الأستاذ الدكتور
# إمام عبد الفتاح إمام

**أولاً: التأليف:**

(1) «المنهج الجدلي عند هيجل» طبعة أولى دار المعارف بمصر عام 1968- طبعة رابعة دار التنوير، بيروت عام 1993 (العدد الثاني من المكتبة الهيجلية) طبعة خامسة مكتبة مدبولي عام 1996.

(2) «مدخل إلى الفلسفة» طبعة أولى: دار الثقافة بالقاهرة عام 1972- طبعة خامسة 1982- طبعة سادسة وسابعة مؤسسة دار الكتب بالكويت عام 1993.

(3) «كيرجور رائد الوجودية» المجلد الأول (حياته وأعماله) طبعة أولى دار الثقافة عام 1982- طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام 1982 (العدد الثاني من سلسلة الفكر المعاصر).

(4) «دراسات هيجلية» طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1984- طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام 1993 طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام 1996 (سلسلة المكتبة الهيجلية).

(5) «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية» طبعة أولى دار الثقافة للنشر والتوزيع عام 1984- طبعة ثانية دار التنوير عام 1985- طبعة ثالثة عام 1993، طبعة رابعة القاهرة 2005

(6) «تطور الجدل بعد هيجل» المجلد الأول «جدل الفكر» دار التنوير عام 1985- طبعة ثانية عام 1993 (العدد 8 من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام 1996.

(7) «تطور الجدل بعد هيجل» المجلد الثاني: «جدل الطبيعة» دار التنوير، بيروت 1985- طبعة ثانية عام 1993 (العدد 9 من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام 1996.

(8) «تطور الجدل بعد هيجل» المجلد الثاني: «جدل الإنسان» دار التنوير، بيروت 1985- طبعة ثانية عام 1993 (العدد 9 من سلسلة المكتبة الهيجلية) طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام 1996.

(9) «دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل» طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة- طبعة ثالثة دار التنوير بيروت 1993، مكتبة مدبولي 1996.

(10) «كيرجور- رائد الوجودية» المجلد الثاني «فلسفته» طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام 1986- طبعة ثانية دار التنوير، بيروت عام 1993.

(11) «أفلاطون والمرأة» طبعة أولى حوليات كلية الآداب جامعة الكويت عام 1992- طبعة ثانية مكتبة مدبولي عام 1996 (سلسلة الفيلسوف والمرأة).

(12) «رحلة في فكر زكي نجيب محمود» المجلس الأعلى للثقافة 2001.

(13) «الطاغية» دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة عام 1994- طبعة ثالثة مكتبة مدبولي عام 1996.

(14) «معجم ديانات وأساطير العالم» في ثلاثة مجلدات مكتبة مدبولي بالقاهرة.

(15) «مدخل إلى الميتافيزيقا» دار قباء عام 2003.

(16) «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية» طبعة أولى دار الثقافة بمصر عام 1986- دار قباء 2003.

(17) «الأخلاق والسياسة» طبعة أولى أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(18) «هيجل وعصره» طبعة أولى دار قباء بالقاهرة 2003.
(19) «الهيجلية الجديدة في انجلترا» الرواد دار قباء بالقاهرة 2002.
(20) «الفلسفة» سلسلة الشباب عدد رقم 1- قصور الثقافة عام 2004.
(21) «الحب» سلسلة الشباب عدد رقم 10- قصور الثقافة عام 2004.

## ثانياً: بحوث ودراسات:

(1) «المقولات بين أرسطو وكانط وهيجل» دراسة بحوليات كلية الآداب بجامعة الفاتح بليبيا عام 1976.
(2) «مفهوم التهكم عند كيركجور» دراسة بحوليات كلية الآداب بجامعة الكويت عدد 19 عام 1983.
(3) «الهيجلية» دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثاني) معهد الإنماء العربي بيروت.
(4) «الهيجلية الجديدة» دراسة للموسوعة الفلسفية (المجلد الثاني) معهد الإنماء العربي بيروت.
(5) «الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود» عالم الفكر بالكويت، مجلد عشرون العدد الرابع يناير عام 1990.
(6) «مسيرة الديمقراطية، رؤية فلسفية» عالم الفكر بالكويت يناير عام 1994.
(7) «هيباشيا: فيلسوف الإسكندرية» مجلة عالم الفكر بالكويت، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث يناير 1994.
(8) «زكي نجيب محمود في جامعة الكويت» مجلة عالم الفكر بالكويت يناير عام 1999.

## ثالثاً: الترجمة:

(1) «الجبر الذاتي» رسالة كتبها بالإنجليزية الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام 1972، صدرت عن المجلس الأعلى للثقافة عام 2001 ضمن كتاب (رحلة في فكر زكي نجيب محمود)

(2) «العقل في التاريخ لهيجل» طبعة أولى دار الثقافة بالقاهرة عام 1973- وطبعة ثانية دار التنوير عام 1980، وطبعة رابعة 1993 (العدد الأول في سلسلة المكتبة الهيجلية)، طبعة ثالثة مكتبة مدبولي بالقاهرة 1999.

(3) «روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» اتين سلبون، دار الثقافة عام 1972، طبعة ثالثة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

(4) «فلسفة هيجل» تأليف ولتر ستيس، المجلد الأول: «المنطق وفلسفة الطبيعة» دار التنوير عام 1983، وطبعة رابعة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية).

(5) «فلسفة هيجل» تأليف ولتر ستيس، المجلد الثاني: «فلسفة الروح» الطبعة الثالثة عام 1983، والرابعة عام 1993 (العدد الرابع من المكتبة الهيجلية).

(6) «أصول فلسفة الحق» لهيجل المجلد الأول، طبعة أولى دار الثقافة عام 1981- طبعة ثانية دار التنوير بيروت عام 1983، طبعة رابعة مكتبة مدبولي عام 1996 (العدد الخامس من المكتبة الهيجلية).

(7) «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» طبعة أولى عام 1983 دار التنوير بيروت- طبعة ثانية عام 1993 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (العدد الثالث من سلسلة المكتبة الهيجلية).

(8) «العالم الشرقي» المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ لهيجل، العدد التاسع من سلسلة المكتبة الهيجلية، طبعة أولى عام 1985- طبعة ثانية 1993 دار قباء.

(9) «الوجودية» تأليف جون ماكوري سلسلة عالم الفكر بالكويت عدد 58 أكتوبر عام 1982، طبعة ثانية دار الثقافة بالقاهرة عام 1987.

(10) «أصول فلسفة الحق لهيجل» المجلد الثاني دار التنوير بيروت عام 1993 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996 (سلسلة المكتبة الهيجلية).

(11) «هيجل والديمقراطية» تأليف مشيل متياس دار الحداثة بيروت عام 1990 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

(12) «المعتقدات الدينية بين الشعوب» تأليف جوفري بارندر سلسلة عالم المعرفة الكويت عدد 173 مايو 1993 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

(13) «الدين والعقل الحديث» تأليف ولتر مكتبة مدبولي عام 1998.

(14) «التصوف والفلسفة» تأليف ولتر مكتبة مدبولي عام 1998.

(15) «جون ستيوارت مل» أسس الليبرالية (بالإشتراك) مكتبة مدبولي عام 1996.

(16) «ظاهريات الروح لهيجل» مع مقدمة ودراسة، دار قباء عام 2002.

(17) «تاريخ الفلسفة» تأليف فردريك كوبلستون المجلد الأول اليونان والرومان المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.

(18) «النساء في الفكر السياسي الغربي» تأليف سوزان مللر أوكين، المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.

(19) «معنى الجمال» تأليف ستيس المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.

(20) «حكايات أيسوب» تأليف أيسوب المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.

(21) «معجم مصطلحات هيجل» تأليف ميخائيل أنوود المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.

(22) «الفلسفة» تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.

(23) «أفلاطون» تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.

(24) «ديكارت » تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(25) «فنجشتين » تأليف دون هيستون المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(26) «بوذا » تأليف جون بوب المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(27) «ماركس » تأليف ريوس المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(28) «نيتشه » تأليف لورانس جين المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(29) «سارتر » تأليف فيليب كوري المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(30) «كامي » تأليف ديفيد برزفش المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(31) «هيجل » تأليف ليود سبنسر المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(32) «كانط » تأليف كيرس هيروكس المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(33) «فوكو » تأليف كيرس هيروكس المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(34) «ماكيافللي » تأليف باتريك كيري المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(35) «الفلسفة الشرقية » تأليف ريتشارد أوزيورت المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.
(36) «تطور هيجل الروحي » تأليف ريتشارد كورنر- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عام 2003.
(37) «الفاشية والنازية » تأليف ستوارت هود المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.
(38) «لكآن » تأليف داريان ليدر المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.
(39) «الماركيز دي ساد » تأليف ستيوارت هود المجلس الأعلى للثقافة عام 2005.
(40) أرسطو تأليف روبرت ودفيني المجلس الأعلى للثقافة 2005.
(41) أرسطو تأليف ديف روبنسون المجلس الأعلى للثقافة 2005.
(42) أرسطو تأليف د. روبنسون المجلس الأعلى للثقافة 2005.
(43) عصر التنوير تأليف سبنسر المجلس الأعلى للثقافة 2005.

## رابعاً: المراجعة:

(1) «الموت في الفكر الغربي» تأليف جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد 76 أبريل عام 1984.
(2) «الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو» تأليف و. جنى، ترجمة د. رأفت سيف دار الطليعة بالكويت عام 1985.
(3) «الفلسفات الشرقية» تأليف جون كولر، ترجمة يوسف حسين- سلسلة عالم المعرفة بالكويت.
(4) «تاريخ الفلسفة الحديثة» تأليف وليم رايت، ترجمة د. محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(5) «الشعور» تأليف ديفيد بابينو، ترجمة د. محمود محمد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(6) «علم الوراثة» تأليف ستيف جونز، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(7) «الذهن والمخ» تأليف أنجوس جياني، ترجمة جمال الجزيرى المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(8) «يونج» تأليف ناجي هيد ترجمة محي الدين محمد حسن المجلس الأعلى للثقافة عام 2001.
(9) «مقال عن المنهج الفلسفي» تأليف كولنجوود، ترجمة د. فاطمة اسماعيل المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.
(10) «الرياضيات» تأليف زيدون سازدر، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(11) «هوكتج» تأليف ح. ب. ماك ليثوى، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.
(12) «جويس» تأليف ديفيد نوريس، ترجمة حمدي الجابري المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(13) «الرومانسية» تأليف دونكان هيث، ترجمة عصام حجازي المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.

(14) «نظرية الكم» تأليف ح. ب. ماك إيفوي، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(15) «علم نفس التطور» تأليف ديلان ايفانز، ترجمة ممدوح عبد المنعم المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(16) «الحركة النسائية» تأليف مجموعة، ترجمة جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(17) «ما بعد الحركة النسائية» تأليف صوفيا فوكا، ترجمة الجزيري المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(18) «تاريخ الفلسفة» تأليف فردريك كوبلستون، مجلد 5، ترجمة د. محمود سيد أحمد المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(19) «لينين والثورة الروسية» تأليف ريتشارد ايجانزي، ترجمة محي الدين - -------- المجلس الأعلى للثقافة عام 2003.

(20) «فرويد» تأليف ريتشارد ايجانزي، ترجمة جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة.

(21) «ميلاني كلاين» تأليف روبرت هنسل وود، ترجمة حمدي الجابري المجلس الأعلى للثقافة.

(22) «الدراسات الثقافية» تأليف عز الدين سردار، ترجمة د. وفاء عبد القادر المجلس الأعلى للثقافة.

(23) «تروتسكي والماركسية» تأليف طارق علي، ترجمة د. جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة.

(24) «كافكا» تأليف ديفيد زين، ترجمة د. جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة عام 2002.

(25) «بارت» تأليف فيليت تودي، ترجمة د. جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة.

(26) «السياسية الأمريكية» تأليف لوجرات وبروجان ترجمة د. وفاء عبد القادر.

(27) «جان بودريار كريس هوريكس» ترجمة د. حمدي الجابري.

(28) «علم الاجتماع» ريتشارد أوزبرن ترجمة د. حمدي الجابري.

(29) «علم العلامات» بول كريلي ترجمة د. جمال الجزيري.

(30) «شكسبير» نيلوجروم ترجمة د. حمدي الجابري.

(31) الوجودية د. أبيجانس ترجمة د. حمدي الجابري المجلس الأعلى للثقافة 2005.

(32) جالودريداجيف كولينز ترجمة د. حمدي الجابري المجلس الأعلى للثقافة 2005.

(33) القتل الجماعي حائيم برشت ترجمة د. جمال الجزيري المجلس الأعلى للثقافة 2005.

## خامساً: التأليف بالاشتراك:

(1) «المنطق ومناهج البحث» للصف الثالث الثانوي بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجماهيرية العربية الليبية عام 1977.

(2) «دراسات فلسفية» للمستوى الرفيع، بتكليف من وزارة التربية والتعليم بالجماهيرية العربية الليبية عام 1977.

(3) «مبادىء الفكر الفلسفي» للثانوية العامة بتكليف من وزارة التربية بالجماهيرية العربية الليبية عام 1998.

# فهرس المحتويات